АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

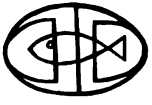
ТЕРТУЛЛИАН

О ПЛАЩЕ

СЕРИЯ

АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

ИСТОЧНИКИ

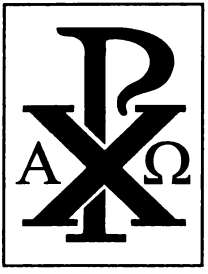


QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI

LIBER DE PALLIO

СЕРИЯ

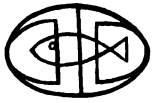
АНТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО



ИСТОЧНИКИ

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС
ТЕРТУЛЛИАН



О ПЛАЩЕ

Перевод с латинского
А. Я. Тыжова

Составление, сопроводительные статьи, комментарии
Ю. С. Довженко

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

УДК 281
ББК Э371,123
Т 35

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан.

Т 35 О плаще / Пер. с лат. А. Я. Пыжова; сопроводит. ст. и коммент. Ю. С. Довженко. — СПб.: Алетейя, 2000 — 217 с. — (Античное христианство. Источники)
ISBN 5-89329-316-9

Впервые публикуется в русском переводе трактат одного из самых великих учителей христианской Церкви доникейского периода Квинта Септимия Флоренса Тертуллиана «О плаще», который знаменитый ученый Э. Норден называл «самым трудным текстом на латинском языке» из когда-либо им прочитанных. Он резко отличается не только от других произведений христианской литературы этого времени, но явно стоит особняком даже среди произведений самого Тертуллиана. Изобилие аллегорий, метафор, исторических и мифологических намеков, риторических фигур превращают этот небольшой по объему текст в своего рода ребус или кроссворд, разгадывание которого может доставить истинное удовольствие любому филологу-классику, религиоведу или специалисту в области античной истории.

Русскому переводу трактата предпослан текст на языке оригинала с научным аппаратом. Издание снабжено вступительной статьей, указателем и обширным комментарием. В качестве приложения в книге помещена статья-исследование Ю. С. Довженко «К семантике плаща раннехристианского философа», представляющая собой весьма нетрадиционную в методологическом плане попытку проникновения в духовный мир первых веков христианской эры через осмысление отдельных знако-символов «вещно́го» мира раннего христианства.

ISBN 5-89329-316-9

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
© А. Я. Тыжов, перевод на русский язык, 2000 г.
© Ю. С. Довженко, сопроводительные статьи и комментарии, 2000 г.

Тертуллиан и его трактат-загадка «О плаще»

Дошедшие до нас сведения о жизненном пути «великого африканца» — пламенного защитника христианской веры, родоначальника западной теологии, создателя латинской богословской терминологии и одного из талантливейших христианских писателей Тертуллиана — на редкость скудны. Жизнеописание, составленное Иеронимом (во многом весьма сомнительное в плане достоверности), несколько строчек у Евсевия, Лактанция, Киприана, Августина и Викентия Леринского плюс случайные оговорки самого Тертуллиана — это всё, что мы имеем на сегодняшний день для восстановления, хотя бы в самых общих чертах, его биографии.

Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан (полное имя в данном виде появляется только в средневековых рукописях) родился в Карфагене во времена правления императора Антонина Пия (скорее всего,

между 150 и 160 гг.) в весьма зажиточной и интеллигентной семье (De praescr., 39). Наличие средств, а также блестящие способности позволили ему получить всестороннее риторико-философское и юридическое образование. Круг цитируемых Тертуллианом или знакомых ему античных писателей чрезвычайно широк. При этом большинство из них он знал не по компендиумам или компиляциям, как его грекоязычные предшественники Иустин или Татиан, а читал в подлиннике, причем греческих авторов (в отличие от куда более именитого и почитаемого западным христианством Августина, который, по собственному признанию, плохо владел греческим) — на языке оригинала[1]. Налицо также виртуозное владение Тертуллианом приемами риторики[2] и неплохое знание им юридической терминологии[3], хотя оценку Евсевия, называвшего Тертуллиана «прекрасным знатоком римских законов» (Н. Е., II, 2), исходя из анализа дошедших до нас текстов последнего, следует считать несколько завышенной. Закончив обучение, он, возможно, имел адвокатскую практику в Риме[4], ведя далекий от нравственных идеалов

[1] См.: *Oswiecimski S.* De scriptorum romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis quaestiones selectae. Krakow, 1951.

[2] См.: *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972.

[3] См.: *Beck A.* Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Aahen, II Aufl., 1967.

[4] В «Дигестах» (XXIX, 1, 23; 2, 30) и «Кодексе Юстиниана» (V, 70, 7) упомянут некий юрист Тертуллиан, со-

образ жизни (Apolog., 18; De ressur., 59). В начале 90-х гг. II в. в силу не до конца ясных причин внутреннего или внешнего характера Тертуллиан вернулся в Карфаген, где принял христианство и стал служить ему со всей страстью своей неистовой души. Эта неистовость и бескомпромиссность через некоторое время привели Тертуллиана к разрыву с Церковью и обращению его в монтанизм — учение, отличающееся особым ригоризмом и строгостью[1]. Впоследствии, не удовлетворившись и учением Монтана, Тертуллиан, по словам Августина (De haeres., 86), основал собственную секту и, дожив до старости, умер где-то в 20-х–30-х годах III в.

Вот и всё, что достоверно известно о жизни одного из величайших учителей ранней Церкви[2], если можно говорить о достоверности там, где нет даже ни одной с точностью устанавливаемой даты, включая годы рождения и смерти. Именно так — путем утраты большинства фактов из раннего периода биографии Тертуллиана и почти полного забвения после отхода его от ортодоксального христианства — свершилось историческое, хотя и ненамеренное «отмщение»

временник Тертуллиана — христианского писателя. Вместе с тем, далеко не все исследователи считают правомерным отождествление обоих Тертуллианов (см., напр.: *Barnes T.* Tertullian. A historical and literary study. Oxford, 1985. P. 22–28).

[1] Обращение Тертуллиана в монтанизм обычно датируется в пределах 201–207 гг.

[2] Остальные факты биографии Тертуллиана, передаваемые христианской традицией и прежде всего Иеронимом

Католической церкви своему талантливому отступнику.

По-иному судьба в лице церковной традиции обошлась с произведениями Тертуллиана. Талантливо написанные и страстные, язвительно-ироничные и гневно-обличающие, эти произведения привели в лоно Церкви немалое число неофитов, а с эмоциональными, но в то же время весьма логичными аргументами Тертуллиана в защиту нового учения мог поспорить далеко не каждый интеллектуал-язычник. Его бескомпромиссность в вопросах о поведении истинного христианина и придание им почти что мистической силы собственно вере, безусловно превалирующей над разумом и практичностью, не раз помогали сомневающимся в рядах самих христиан сохранить твердость и силу духа, а высказанные им, пусть и несистематизированные, воззрения на тринитарную и христологическую проблему, в которых он вплотную приблизился к формулировкам Никейского и Халкидонского соборов, позволяют увидеть в «домонтанистском» Тертуллиане, наряду с Иринеем, одного из наиболее православных, с точки зрения последующей догматической теологии, доникейских богословов. Конечно же, Церковь бережно хранила эти тексты, необходимые ей сначала в апологетических

(как то, к примеру, что он был сыном центуриона, что вскоре после обращения он получил сан пресвитера и др.), современная историография с полным, на наш взгляд, основанием считает весьма сомнительными. (См.: *Barnes T.* Tertullian. A historical and literary study. P. 13–28, 324–325 и др.).

целях, а позднее в целях освящения христианских правил и догм авторитетом древности. Не будет преувеличением сказать, что произведения Тертуллиана явились если и не краеугольными, то весьма значимыми камнями в фундаменте христианской теологии и этики. Причем, с точки зрения последней, полезными оказывались и многие трактаты «монтанистского периода». Из 44 упомянутых у самого Тертуллиана, Иеронима, а также в Codex Agobardinus (рукопись IX в.) произведений до нас с той или иной степенью сохранности дошел 31 трактат. Даже если предположить, что творческое наследие Тертуллиана не ограничивалось упоминаемыми 44 названиями, это все равно весьма значительная цифра. Именно поэтому стиль, образ мышления, мировоззрение, образование и богословские взгляды Тертуллиана известны и изучены гораздо лучше, чем факты его биографии, а сама тертуллианистика давно уже приобрела статус отдельной, причем весьма обширной, отрасли историко-филологических и богословских штудий, насчитывающей многие сотни научных статей и монографий[1].

Предлагаемый вниманию читателя трактат «О плаще», без сомнения, является самым странным и загадочным из всех сочинений «великого африканца».

---

[1] Для первичного ознакомления с кругом наиболее важных работ по этой теме можно порекомендовать обратиться к библиографии в соответствующем разделе «Патрологии» Квастена (*Quasten J.* Patrology. Vol. II, Untrecht-Antwerpen, 1953. P. 246 sq.), а также в кн.: *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972. P. 525–539.

Упоминаний о нем нет ни у одного из писателей античности и раннего средневековья[1]. При этом он резко отличается не только от других произведений христианской литературы данного периода, но явно стоит особняком даже среди трудов самого Тертуллиана. Его нельзя отнести ни к одному из трех классов, на которые традиционно делятся по содержанию эти труды: апологетическим, догматико-полемическим или практико-аскетическим[2]. И в самом деле, данный трактат не преследует ни апологетических, ни полемических целей. В нем Тертуллиан не спорит ни с язычниками — о преимуществах христианства и праве его на существование, ни с еретиками — о сути христианского учения; не обсуждает догматические вопросы, не затрагивает проблемы, связанные с поведением христианина в «языческом» социуме — не обличает слабых, не наставляет, не советует, не рекомендует. Более того, это, пожалуй, единственное сочинение Тертуллиана, в котором собственно христианское вообще практически отсутствует. Если бы не библейские реминисценции во 2-й главе (II, 4) и не последний абзац трактата[3], представляющийся, на

[1] См. Tertulliani Opera (Corpus Christianorum. Series Latina). Pars I, Turnholti, 1954. Tab. I, a–c («Testimonia»).

[2] Такая классификация имеет место и в дореволюционной (напр., *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. Изд. 2, т. I, СПб., 1882. С. 159) и в современной (*Столяров А. А.* Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 18) историографии.

[3] «...Я же добавлю к этому связь с божественным образом мыслей и учением. Радуйся, плащ, и ликуй! Тебя удо-

первый взгляд, достаточно случайным, его вполне можно было бы приписать какому-нибудь кинику или представителю позднего стоицизма. Стоические мотивы особенно заметны во 2-й главе. Читая рассуждения Тертуллиана об изменениях, происходящих в природе и в обществе, стержнем которых выступает столь милая сердцу стоиков идея цикличности, мы как будто бы попадаем на страницы произведений Сенеки или Марка Аврелия. Благодаря содержащимся в IV–V главах элементам сатиры и критике нравов, царивших в языческом мире как в древности, так и во времена империи, трактат «О плаще» отчасти сближается с апологетическими и морализаторскими сочинениями Тертуллиана, однако эта критика носит опять-таки чисто кинический характер[1]. Обличая стремление к роскоши, тщеславие и праздность, ведущие человека в бездну греха и порока, символом которых выступает в трактате противопоставляемая плащу римская тога, Тертуллиан (и это, пожалуй, единственный случай среди дошедших до нас его произведений!) «теряет» здесь христианскую мотивацию своих обличений. Он не подводит читателя к выводу о необходимости новой морали, основанной на горячем религиозном чувстве, внутреннем, а не формальном, не говорит о связи добродетели с Богом и спасением, о христианстве как

стоила лучшая философия с тех пор, как ты начал одевать христианина» (VI, 2).

[1] Особенно подчеркивает данный факт Й. Гефкен, относящий весь трактат к жанру кинической диатрибы (*Geffken J.* Kynika und Verwandtes. Heidelberg, 1909. S. 58–138).

высшей форме нравственности, но истинно в киническом духе прославляет простоту, внесоциальность и естественный, «согласный природе» образ жизни, которые оказываются здесь высшей и самодостаточной «правильностью» и мудростью.

Не меньшее удивление вызывает у читателя, знакомого со взглядами Тертуллиана по другим его сочинениям, и тот почет, которым окружена в трактате «О плаще» философия. Тертуллиан, тот самый, которому приписывается знаменитая фидеистическая формула «Credo quia absurdum est» («Верую, ибо нелепо»), тот, который всегда доказывал, что ревеляционистское, «откровенное», знание, основанное на вере, обладает безусловным приматом по сравнению с рациональным осмыслением мира, тот, чьему перу принадлежат слова: «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба?» (Apolog., 46); «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» (De praescr., 7), так вот, этот самый Тертуллиан говорит здесь о занятиях философией как о «переходе к лучшему» (V, 1), считает философию обличительницей пороков (VI, 1) и, наконец, даже само христианство называет «лучшей философией» (VI, 2), что можно ожидать от Климента Александрийского, Оригена или Минуция Феликса, но никак не от него.

Однако далеко не эти, в общем-то второстепенные вопросы составляют круг главных загадок трактата «О плаще». Первое, что вызывает недоумение после его прочтения, это то, зачем вообще Тертуллиан написал этот трактат, что он хотел им сказать? В чем

смысл этой, на первый взгляд, совершенно бессмысленной, хотя и весьма оригинальной работы? Из контекста самого трактата явствует, что Тертуллиан решил таким экстравагантным способом ответить на нападки своих сограждан, которые были вызваны тем, что он, являясь римским гражданином, однажды демонстративно отказался от тоги и облачился в греческий плащ, паллий, сделав его своим повседневным одеянием. Каковы бы не были мотивы такого поступка Тертуллиана[1], очевидно, что сам повод слишком ничтожен для написания специального опровержения, да и вряд ли городские пересуды насчет его одежды могли серьезно задеть Тертуллиана, который, приняв христианство, без сомнения, испытал гораздо большие притеснения со стороны язычников, и уж, во всяком случае, наверняка привык к злословию в свой адрес и по более весомым мотивам. Таким образом, вся ситуация со сменой одеяния, да и сам плащ, вроде бы совершенно определенно служат здесь лишь предлогом, поводом для завязки разговора, фоном, на котором должна быть развернута некая идея. Но наши ожидания оказываются напрасными. Важный разговор, коего мы вправе были бы ожидать от одного из самых глубоких и суровых христианских мыслителей, на поверку оказывается скорее светской болтовней утонченного скучающего интеллектуала. Тертуллиан усиленно демонстрирует нам свое свободное владение сведениями и фактами из самых различных областей: истории, философии, мифологии, литературы, естествознания. Он обсуждает

[1] Подробнее об этих мотивах см. с. 201 сл. данной книги.

взгляды Анаксимандра и Платона, пересказывает Плиния Старшего, цитирует или передает близко к тексту Вергилия, Лаберия и Пакувия. Именно благодаря этой, порой утомительной, демонстрации автором своей эрудиции небольшой «De pallio» оказывается носителем нескольких «эксклюзивных» цитат и фактов, которых мы не найдем ни в одном другом из произведений античной литературы. Тертуллиан также всячески старается подчеркнуть не только свои знания и интеллект, но и владение пером, жонглируя элементами всевозможных жанров: диатрибы, сатиры, декламации, памфлета; используя неологизмы и грецизмы, иронию и просопопею. Вместе с тем, стиль трактата поражает не только и не столько своей изысканностью, сколько своей искусственностью. В свое время Лактанций, характеризуя Тертуллиана как писателя, отмечал, что тот «был сведущ во всех отраслях литературы, но слог его был тяжел, не слишком изящен и очень темен» (Div. Inst., V, 1, 21–28). Ни к какому из других сочинений Тертуллиана это определение не походит в столь полной мере, как к трактату «О плаще». Тертуллиан ни о чем не говорит просто. Простота, с точки зрения современной ему риторики, сродни банальности. Однако здесь в своем стремлении не быть банальным он явно теряет чувство меры. Нагромождение аллегорий, метафор, исторических и мифологических намеков, риторических фигур, а также обилие тщательно продуманных «неправильностей» превращает текст в своего рода ребус или кроссворд. Читать его практически невозможно, его можно только раз-

гадывать; недаром великий Эдуард Норден называл «De pallio» самым трудным текстом на латинском языке, из тех, которые он когда-либо читал[1]. «Начиная чтение трактата "De pallio", точно предпринимаешь путешествие во мраке», — писал Г. Буассье[2]. Мы вынуждены догадываться, как можно «удить одежду как рыбу» (III, 6), почему рыб мурен он называет «наземными хищниками» (V, 6), а финикийский город Тир вдруг оказывается в Африке (I, 2), что такое «новое зло моря»(II, 3) и каким образом этимология имени Ахилл оказывается связанной с его питанием в младенческом возрасте (IV, 2). Вместо «видно даже слепому» Тертуллиан пишет «видно даже "гомеровскими" глазами» (II, 2), вместо «Утика» — «община-сестра» (I, 2), вместо «Ахилл» — «Лариссейский герой» (IV, 2), а для Геркулеса придумывает даже специальный неологизм — «дубинострелошкуроносец» (scytalosagittipelliger) (IV, 3). И это — лишь несколько примеров, не затрагивающих, к тому же, синтаксических трудностей текста, с которым предстоит познакомиться читателю. При всем этом, за хитросплетением фраз и обилием «эрудитских» загадок в трактате при всем желании трудно разглядеть какую-либо стержневую мысль. Парадоксальным образом, форма и оказывается здесь собственно содержанием. Перед нами типичный, однако далеко не лучший

[1] *Norden E.* Die antike Kunstprosa. Bd. 2, Leipzig, 1898. S. 615.

[2] *Буассье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на западе в IV веке. Книги I–III. 2-е изд. СПб, 1998. С. 238.

образец так называемой «второй софистики»[1], отличавшейся риторической изысканностью, но малосодержательной по сути. В данном (смысловом) плане, как, впрочем, и в других указанных выше отношениях, трактат «О плаще» настолько отличается от остальных сочинений Тертуллиана, что если бы не яркий, совершенно определенно маркирующий авторство, специфический стиль последнего, мы легко могли бы усомниться в его подлинности.

Вопрос о причинах и обстоятельствах появления среди писаний Тертуллиана столь странного произведения не может быть решен без ответа на другой вопрос, также не имеющий пока однозначного решения, — вопрос о датировке трактата, который осложняется еще и тем, что в самом тексте практически нет ни прямых, ни косвенных свидетельств о времени его написания.

Согласно наиболее древнему мнению, приверженцы которого находятся, однако, и сегодня, трактат «О плаще» был написан «сразу после обращения Тертуллиана в христианство, вероятно, в 193 г.»[2]. С этой точки зрения, Тертуллиан действительно написал его, в первую очередь, в защиту своего поступка и, оправдывая смену одежды, оправдывал таким метафорическим образом свой переход в христианскую веру. Именно его небольшим христианским «стажем»

---

[1] *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion... P. 460.

[2] *Costanza S.* Tertulliano. De pallio. Test., trad. e comm. Napoli, 1968. P. 35.

объясняется, с данных позиций, «светский» характер произведения, обилие риторических изысков в ущерб смыслу, уважительное отношение к философии и практически полное игнорирование собственно христианской тематики. Однако, если мы обратимся к таким сочинениям Тертуллиана, как «К язычникам», «Апологетик», «К мученикам», «О свидетельстве души», которые бесспорно являются наиболее ранними из его христианских творений (сегодня это считается в историко-филологической науке со всей определенностью доказанным фактом), то обнаружим, что дело с ними обстоит с точностью до наоборот. Столь пылкие и бескомпромиссные натуры, как Тертуллиан, не склонны к постепенному длительному перерождению. Они меняются резко и сразу. Найдя духовно-интеллектуальный стержень своего существования, они начинают служить новому делу, давшему смысл их жизни, со всей страстью своей души, полностью отвергая весь свой предыдущий жизненный опыт и отбрасывая весь относящийся к их «прошлой» жизни и полностью обесценившийся в их глазах мир. Все это в полном объеме и демонстрируют ранние произведения Тертуллиана. В них Тертуллиан не просто защищает христианство или разъясняет его сущность; он сам живет христианством, полностью поглощен им. Здесь не идет и не может идти речи ни о каком «перемирии» с яростно критикуемым автором языческим миром в любых его проявлениях: от религии и нравов до бессмысленных, а то и вредных, с точки зрения Тертуллиана, «умствований» философов и пустословия риторов. И, конечно

же, для раннего Тертуллиана, каким мы его знаем по указанным выше сочинениям, совершенно немыслима игра риторическими приемами вне четко очерченных апологетических целей и христианской идеи, которой неофит Тертуллиан был всецело захвачен. Очевидно, что уже только по этим признакам трактат «О плаще» явно выпадает из ряда его ранних христианских произведений.

Традиционная точка зрения на датировку «De pallio», которая разделяется большинством современных исследователей, была сформулирована и обоснована еще в конце прошлого века в труде Е. Нёльдехена[1], а затем и в работах целого ряда других ученых. Согласно ей, трактат был написан Тертуллианом уже после обращения в монтанизм, в 208–211 гг. Аргументация в пользу данного мнения основывается, как правило, не на анализе текста в целом, а на выявлении отдельных его фрагментов, которые могут быть интерпретированы в качестве косвенных свидетельств о времени его создания, таких, как, например, выражение «тройная доблесть нынешней власти» (praesentis imperii triplex virtus — II, 7), в котором многие исследователи склонны видеть указание на время совместного правления императора Септимия Севера и двух его сыновей — Каракаллы и Геты. Опираясь на эту датировку, одни ученые (напр., Г. Буассье[2]) расценивают трактат «О плаще» как «игру ума, ли-

[1] *Noeldechen E.* Die Abfassungzeit der Schriften Tertullians. Leipzig, 1888.

[2] *Буассье Г.* Падение язычества. С. 237–245.

тературную редкость», порожденную «тщеславием литератора», в которой явственно обнаруживается «тиранническое влияние воспитания даже на души, наиболее полно отдавшиеся христианству», выражающееся в ненамеренных интеллектуально-языческих реминисценциях; другие (Д. Ван Берхем[1], в несколько ином аспекте — тот же Е. Нёльдехен[2]) делают акцент на сатирических аспектах трактата, видя в нем прежде всего завуалированный антиримский памфлет. Однако, если сами эти трактовки сути и причин написания «De pallio» выглядят уже достаточно аргументированными и психологически достоверными, то решение хронологического вопроса в пользу монтанистского периода далеко не столь убедительно, хотя во всех собраниях сочинений Тертуллиана трактат «О плаще» и продолжает фигурировать среди opera montanistica. Все те вопросы, которые возникали у нас при предположении о написании «De pallio» Тертуллианом-неофитом, еще в большей степени относятся к Тертуллиану-монтанисту. И в самом деле, почему, если верить Буассье, неосознанная тоска по светско-интеллектуальному прошлому должна была настичь Тертуллиана в то время, когда, наоборот, даже ортодоксальное христианство уже перестало

---

[1] *Berchem D. van.* Le «De pallio» de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire // Museum Helveticum, I (1944). P. 100–119.

[2] *Noeldechen E.* Tertullian. Von dem Mantel. Eine Prosasatire des Keiserreichs // Jahrb. fur protest. Theologie, 12 (1886). S. 615–660.

удовлетворять его, стало казаться путем соглашательства и конформизма с этим прошлым? Где в трактате хоть намек на монтанистскую бескомпромиссность и резкость суждений? Или почему, если оценивать «антиримскую» гипотезу, Тертуллиан, никогда не боявшийся открыто обличать языческие нравы и римские порядки, вдруг стал предпосылать критике малопонятные эрудитско-энциклопедические опусы?

Поскольку, принимая предлагаемую выше датировку, ответить на данные вопросы все так же трудно, в последнее время все более популярной становится точка зрения, согласно которой трактат «О плаще» следует относить к еще более позднему, «постмонтанистскому» периоду творчества Тертуллиана. Так, Г. Зефлюнд, разделяющий в целом «антиримскую» или «сатирическую» гипотезу, считает «De pallio» самым поздним из дошедших до нас сочинений Тертуллиана, написанным уже после разрыва с монтанистами, в эпоху Александра Севера[1]. Схожим образом датирует его (217-м годом) и Ж.-К. Фредуль, в большей степени следующий линии Г. Буассье[2]. Данная позиция, без сомнения, наиболее неуязвима, поскольку ни о взглядах Тертуллиана в этот период, ни о характере основанной им секты нам практически ничего не известно. Вполне вероятно, что учение этой секты и носило некий теософский характер, а бескомпро-

[1] *Saeflund G.* De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians. Lund, 1955. S. 44.

[2] *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion... P. 488.

миссность и резкость Тертуллиана с возрастом несколько смягчились.

Итак, как мы видим, ни один из основных вопросов, связанных с трактатом «О плаще», на сегодняшний день не имеет в науке однозначного решения, что предоставляет широкий простор для его дальнейшего изучения. Какие же выводы следует сделать из всего сказанного выше? Во-первых, можно считать достоверно установленным, что данный трактат был написан не ранее 206 г. Во-вторых, отвечая на вопрос о смысле и мотивах его написания, нужно четко отделять *поводы* (нарекания со стороны сограждан или, как думают Г. Зефлюнд и Е. Нёльдехен[1], со стороны декурионов Карфагена) от *мотивов* (по Буассье, бессознательная ностальгия светского писателя-интеллектуала по своему дохристианскому творческому прошлому, вследствие чего Тертуллиан лишь «воспользовался случаем, чтобы блеснуть умом»[2]), а не вполне обычную для Тертуллиана *форму* от привычного нам «антиримского» и «антиязыческого» *содержания* произведения в целом. И в-третьих, теперь уже совершенно ясно, что данный вопрос не может иметь исчерпывающего решения в рамках какой-то одной из изложенных нами гипотез, а требует *комплексного* подхода к проблеме, с помощью которого все эти гипотезы должны быть, наконец-то, сведены в законченную убедительную схему.

---

[1] *Saeflund G.* De pallio und die stilistische Entwicklung... S. 29–31; *Noeldechen E.* Tertullian. Von dem Mantel... S. 624.

[2] *Буассье Г.* Падение язычества... С. 237.

Безусловно, трактат «О плаще» не относится к числу основополагающих произведений христианской литературы ни с точки зрения информативности, ни с точки зрения концептуального содержания. Однако, парадоксальным образом, именно его маргинальность, «второстепенность» даже для творчества самого Тертуллиана делает эту «блестящую, но пустую книгу»[1] интереснейшим объектом для научного анализа, поскольку как раз с помощью таких, до некоторой степени «необязательных» или «случайных» текстов, можно, как это прекрасно продемонстрировал все тот же, уже не раз упомянутый нами Г. Буассье, наилучшим образом завершить вписание конкретного писателя в живую, постоянно изменявшуюся ткань давно ушедшей эпохи, а в самой эпохе разглядеть такие детали ментально-психологического плана, которые обычно ускользают из поля зрения историка, теряясь за фактологическим изложением или концептуальными построениями «парадигмальных» трудов. Ну и конечно же, маргиналии подобного, источниковедческого, плана интересны и важны не в последнюю очередь еще и тем, что, считаясь ранее второстепенными и мало привлекая внимание исследователей, они, таким образом, и по сей день сохранили значительный потенциал в плане возможности их продуктивного, т. е. способого приносить какие-то новые результаты, изучения. Что же касается конкретно трактата «О плаще», то, учитывая

[3] *Буассье Г.* Падение язычества... С. 242.

указанные выше особенности его языка, данная публикация, без сомнения, будет интересна не только историкам и религиоведам, но и филологам-классикам. Исходя из тех же особенностей стиля и значительной трудности текста как собственно для адекватного перевода, так и для понимания отдельных выражений, намеков и ассоциаций (иногда текст настолько малопонятен, а предложения построены столь сложно, что для уяснения смысла оказывается нужен не только перевод с латыни на русский, но и настоящий последующий «перевод» с русского на русский), мы сочли необходимым предпослать переводу текст на языке оригинала, а также снабдить его достаточно обширным, хотя и далеко не исчерпывающим комментарием, тем более что раньше на русский язык этот трактат не переводился.

Завершает данную книгу наша статья «К семантике плаща раннехристианского философа», которая, строго говоря, не является сопроводительной статьей или приложением к сочинению Тертуллиана. И все же, представляя собой вполне самостоятельную работу, она, на наш взгляд, оказывается достаточно органичной частью книги как некоего смыслового целого, во-первых, вследствие общего с Тертуллианом предмета обсуждения, во-вторых, потому что загадкам трактата «О плаще» в ней посвящено немалое количество страниц, и, наконец, в-третьих, поскольку эта статья наглядно иллюстрирует приведенный выше тезис о возможности весьма продуктивного использования «не главных» текстов в историко-культурологических штудиях, сближаясь в данном

случае с нашим источником еще и благодаря «маргинальному духу» самой используемой в статье методологии.

Латинский текст трактата и аппарат к нему печатается по изданию: Tertulliani Opera. (Corpus Christianorum. Series Latina.) Pars II (Opera Montanistica). Turnholti, 1954. P. 731–750 / Cura et studio A. Gerlo.

Все ссылки на античных авторов, как в комментариях, так и в приложении, даются по-латыни с общепринятыми сокращениями или же (там, где могут возникнуть некоторые затруднения) в более полном, чем общепринятом виде.

Довженко Ю. С.

* * *

Список основной литературы к трактату Тертуллиана «О плаще»:

Отдельные комментированные издания:

1. *Salmasius Cl.* Q. S. Fl. Tertulliani Liber De Pallio. Ed. II, Lugduni, 1656.

2. *Gerlo A.* Tertullianus. De pallio. Critische uitgave met vertaling en commentaar. Wetteren, 1940.

3. *Costanza S.* Tertulliano. De pallio. Test., trad. e comm. Napoli, 1968.

Исследования:

1. *Буассье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на западе в IV веке. Книги I–III. 2-е изд. СПб, 1998. С. 213–245.

2. *Albizzati C.* Il Costume nel «De pallio» di Tertulliano. // Athenaeum, 17 (1939). P. 138–149.

3. *Barnes T.* Tertullian. A historical and literary study. Oxford, 1985.

4. *Berchem D. van.* Le «De pallio» de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire // Museum Helveticum, I (1944). P. 100–119.

5. *Castiglioni L.* Ad Tertullianum adnotationes: Studi Ubaldi. Milan, 1937, 261f.

6. *Cataudella Q.* Il De pallio di Tertulliano // REC, 6 (1955). P. 51–65.

7. *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972. P. 443–478.

8. *Kellner K. A. H.* Ueber Tertullians Abhandlung De Pallio und das Jahr seines Uebertrittes zum Christentum // ThQ, 52 (1870). P. 537–566.

9. *Noeldechen E.* Tertullian. Von dem Mantel. Eine Prosasatire des Keiserreichs // Jahrb. fur protest. Theologie, 12 (1886). S. 615–660.

10. *Repond J.* Les secrets de la draperie antique. De l'himation grec au pallium romain. Roma–Paris, 1931.

11. *Robertson D. S.* De pallio IV: Proceedings of the Cambridge Philological Society, 1932. P. 151–153.

12. *Saeflund G.* De pallio und die stilistische Entwicklung Tertullians. Lund, 1955.

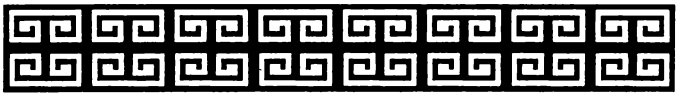
13. *Vis J. M.* Tertullianus' De Pallio tegen de achtergrond van zijn overige werken. Nijmegen, 1949.

Quinti Septimi
Florentis Tertulliani

Liber De pallio

MONITVM

F	codex Florentinus Magliabechianus I, VI, 10, saec. XV.
L	codex Leidensis 2, saec. XV.
N	codex Florentinus Magliabechianus I, VI, 9, saec. XV.
S	codex «satis uetustus», quo usus est Salmasius.
V	codex olim Vindobonensis 4194, nunc Neapolitanus, lat. 55, saec. XV.
X	codex Luxemburgensis 75, saec. XV.
B	editio Martini Mesnartii, Parisiis, 1545.
Cerda	editio Ludouici de la Cerda, Parisiis, 1624.
Gel.	editio Sigismundi Gelenii, Basileae, 1550.
Georg.	editio P. Georgii, Parisiis, 1647.
Iun.	editio Francisci Iunii, Lugduni Batauorum, 1595.
Ma.	editio Iosephi Marra, Augustae Taurinorum, 1932.
Ma^2.	altera editio eiusdem Iosephi Marra, Neapoli, 1937.
Marc.	editio Theodori Marcilii, Parisiis, 1614.
Oe.	editio Francisci Oehler, Lipsiae, 1853.
Pam.	editio Iacobi Pamelii, Antuerpiae, 1579.
Rh^1, *Rh*^{2}	editio Beati Rhenani, Basileae, 1521, 1528.
Rh	consensus harum editionum.
Rig.	editio Nicolai Rigaltii, Parisiis, 1634.
Salm.	editio Claudii Salmasii, Parisiis, 1622.
edd.	editores omnes praeter Cerda, Georg., Iun., Marc., Rh^2., qui tantum passim adferuntur.
Carrio	coniecturae Ludouici Carrionis apud Pamelium.
Cast.	coniecturae Ludouici Castiglioni apud Marram.
Ciac.	coniecturae Petri Ciaconii apud Pamelium, in appendice ad alteram eiusdem editionem, Parisiis, 1583.
Lat.	coniecturae Latini Latinii apud Pamelium, ed. cit.
Scal.	Scaligeri emendationes in margine exemplaris editionis Iunianae (Bibliotheca Vniuersitatis Lugduni Batauorum 754 A. II).
Turneb.	Adriani Turnebi Aduersariorum libri XXX, Parisiis, 1580.



DE PALLIO

I.1. Principes semper Africae, uiri Carthaginienses, uetustate nobiles, nouitate felices, gaudeo uos tam prosperos temporum, cum ita uacat ac iuuat habitus denotare. Pacis haec et annonae otia. Ab imperio et a caelo bene est. Tamen et uobis habitus aliter olim tunicae fuere, et quidem in fama de subteminis stu-

---

I, 1. DE MONOGAMIA TERTVLLIANI EXPLICIT INCIPIT DE PALLIO *N* Explicit liber de monogamia. Incipit liber Tertulliani de pallio *F* Quinti Septimi florentis Tertulliani de Monogamia liber finit eiusdem de pallio incipit *L* **2** Affricae *NF* (*pro more*) Carthaginenses *codd. Rh. B Gel.* (*pro more*) affricae uiri. Affrica uiri N affricae uiri Affricae uiri X [*fortasse legebatur in archetypo*: Principes semper Africae, uiri Africae, uiri Carthaginenses] Africae, uiri] *del. interpunct. J. Waszink, Museum, 49, 1942, p. 194* [*probat Gerlo*] **5** et annona et otia *LNF Rh. B. Gel. Pam.* **6–7** aliter olim, tunicae, fuere *interpunx. Ma.*: aliter olim, tunicae fuere Rh^2. aliter olim; runicae fuere *Salm.* aliter olim tunicae fuere. *Salm. in comm. p. 94, et rell. edd.* aliter enim (olim L^1) t. f. *LN* (*uocem* tunicae *pro glossemate habuit et delendam putauit Adr. Behotius Apophorel. III, 1*) olim tunicae fuere] *cfr. J. Waszink, l. c. et Gerlo in comment., a. u.* **7** subteminis *LF*

dio et luminis concilio et mensurae temperamento, quod neque trans crura prodigae nec intra genua inuerecundae nec brachiis parcae nec manibus artae, sed (nec cingulo sinus diuidere expeditum) beatae quadrata iustitia in uiris stabant. Pallii extrinsecus habitus et ipse quadrangulus ab utroque laterum regestus et ceruicibus circumstrictus in fibulae morsu, humeris acquiescebat.

I.2. Instar eius hodie Aesculapio iam uestro sacerdotium est. Sic et in proximo soror ciuitas uestiebat, et sicubi alibi in Africa Tyros. At cum saecularium sortium uariauit urna et Romanis deus maluit, soror quidem ciuitas suopte arbitrio mutare properauit,

---

Pam. Salm. Rig. Oe. Ma.: subtegminis *N Rh. B Gel.* **8** concilio *Jun. Scal. Salm. Rig. Oe. Ma.*: consilio *codd. et cett. edd.* mensura e temperamento *F* mensura et temperamento *VLN Rh.* **9** prodige *codd.* (*sed -e = -ae, cfr Proleg.*) *Rh. B Gel.* **9–10** inuerecunde *codd.* (-e = *-ae*) *B Gel.* uerecunde *Rh.* **10** parcae V^2 *Pam. Rig. Oe. Ma.*: parce *L* (-e = *-ae*) *Turneb., Aduers. VII, 20* parae *Salm.* (*a ficto quodam adiect.* parus), *probat Rig, in not.* pare *VNFS* (-e = *-ae*) *Rh. B Gel.* arte *codd.* (*-e = -ae*) *Rh.*[1] *B* arcte *Rh.*[2] *Gel.* **11** sed (nec c. s. diuidere expeditum) beatae *Salm.*: ...diuidere expeditum beate *VNF* (*-e = -ae?*) *Rh.*[1] B diuidere expeditum brace V^2L diuidere expedito, beate *Ma.* diuidere expedito umbratae *Oe.* diuidente expedita atque *Gel.* diuidente expeditae atque *Pam.* **12** quadratae *VL Pam.* iustitia] institia V^2 *L Rh.*[2] *Gel. Pam.* pallium *NS Salm. Rig.* palui F **14** circumstrictus *L S Rh.*[2] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: circumstructus *VNF rell. edd.* **15** humeris] numeris *NF* imminens *VL* **16–17** sacerdotum V^2 *L* **19** sortium uariauit urna *S Pam. Turneb., Aduers. VII, 20, Salm. Rig. Oe. Ma.*: sotium (sotium L) uaria iuturna *VL* sortium uauia uiturna *F Rh.*[1] consor-

ut adpulsum Scipionem ante iam de habitu salutasset, Romanum praecoca. Vobis uero post iniuriae beneficium, ut senium non fastigium eximptis, post Gracchi obscena omina et Lepidi uiolenta ludibria, post trinas Pompei aras et longas Caesaris moras, ubi moenia Statilius Taurus imposuit, sollemnia Sentius Saturninus enarrauit, cum concordia iuuat, toga oblata est. Pro, quantum circummeauit, a Pelasgis ad Lydos, a Lydis ad Romanos, ut ab humeris sublimioris populi Carthaginienses complecteretur!

3. Exinde tunicam longiorem cinctu arbitrante suspenditis, et pallii iam teretis redundantiam tabulata congregatione fulcitis, et si quid praeterea condicio uel dignitas uel temporalitas uestit, pallium tamen generaliter uestrum immemores etiam denotatis. Equidem haud miror prae documento superiore. Nam et arietem (non quem Laberius *reciprocicornem et lanicutem et testitrahum*, sed trabes machina est, quae muros frangere militat) nemini unquam adhuc

---

tium uauia uiturna *N* sortium domina Fortuna *B Gel.* **21–22** salutaret *Rh.*²B *Gel. Pam.* Romano *Rh.*² Romana B *Gel. Pam.* **23** fastidium *S Gel.* **24** omina] omnia *NF* **25** aras *om. VL* **26** stastilius *F* fastilius *V*²*L* faustilius *V* **27** lubae (*pro* iuuat) *B Gel.* **28** ablata VL **28–29** pelagis *codd.* ad lydosalidis *N* ad lydo salides *LF* a lydo salides *V* **30** sublimiores *codd. Rh.* **31** arbitrantes *codd. Rh.* **32** tereris *N* **32–33** tabulatam *Scal.* **33** si quod F si quae L **34** uertit *Turneb.* **36** Et quidem *VLF Pam.* **37** quem] quam *F* **37–38** ut lanicutem *codd. Rh.*¹ **38** testitrahum *Rh.*² *Gel. Pam. Salm. Rig. Oe. Ma.*: testitrabum *VLNFS Rh.*¹ uestitrahum *Scal.* **39** frangere militat] frangere minitat *Ciac., et alii ap. Casaub. ad Scriptt. Hist.*

libratum illa dicitur Carthago, *studiis asperrima belli*, prima omnium armasse in oscillum penduli impetus, commentata uim tormenti de bile pecoris capite <se> uindicantis. Cum tamen ultimant tempora patriae et aries iam Romanus in muros quondam suos audet, stupuere illico Carthaginienses ut nouum extraneum ingenium:

Tantum aeui longinqua ualet mutare uetustas!

Sic denique nec pallium agnoscitur.

II.1. Sit nunc aliunde res, ne Poenicum inter Romanos aut erubescat aut doleat. Certe habitum uertere naturae totius sollemne munus est. Fungitur et ipse mundus interim iste quem incumbimus. Viderit Anaximander, si plures putat, uiderit, si quis uspiam alius, ad Meropas, ut Silenus penes aures Midae blatit, aptas sane grandioribus fabulis. Sed et si quem

Aug. p. 20 frangere debilitat (*uel* deuilitat) *Scal.* **42** de bile] debile *codd. Rh. Scal.* **42–43** capite <se> uindicantis *V. d. Vliet, Studia eccl., p. 96–97, Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 394 sq.*: capite uindicantis *B Gel. Pam.* caput uindicantis *Rh.*^{2} *Scal. Salm. Rig. Oe. Ma.* caput uindicantes *codd. Rh.*^{1} capite dimicantis *coni. Ma. in app. crit.* capite minitantis (*uel tale quid*) *Cast.* **43** ultimant *NFS Rh. Salm. Rig Oe. Ma.* ultimauit *VL* ultimarent B *Gel. Pam.* **48** nec *om. Pam.*

II, 1 Sic nunc *codd. Rh.*^{1} **2–3** uetera naturae *codd. Rh.*^{1} mutare naturae *Rh.*^{2} **3–4** et ipse] et ipso Rh.^{2} *Salm. Rig.* eo ipse *maluerit Oe. in notis* **4–5** Viderint, Anaximander si plures putat, uiderit *maluerit Oe. in notis* **6–7** blattit *Pam. Salm. Rig.* **7** si quem] qui quem *F* **9** proinde mature *LF Rh.*^{1}

Plato aestimat, cuius imago hic sit, etiam ille habeat necesse est proinde mutare. Quippe si mundus, ex diuersis substantiis officiisque constabit, ad formam eius quod mundus hic est; neque enim mundus, si non ut mundus proinde. Diuersa in unum ex demutatione diuersa sunt. Denique diuersitatis discordiam uices foederant. Ita mutando erit mundus omnis qui et diuersitatibus corporatus et uicibus temperatus.

II.2. Nostra certe metatio, quod clausis, uel in totum Homericis oculis liquet, totum uersiforme est. Dies et nox inuicem uertunt. Sol stationibus annuis, luna modulationibus menstruis uariat. Siderum distincta confusio interdum reicit quid, interdum resuscitat. Caeli ambitus nunc subdiuo splendidus, nunc nubilo sordidus; aut imbres ruunt, et si qua missilia cum imbribus; dehinc substillum et denuo sudum. Sic et mari fides infamis, dum et flabris aeque mutantibus de tranquillo probum, de flustris temperatum et extemplo de decumanis inquietat. Sic et terram si recenseas temporatim uestiri amantem, prope sis eandem negare, memor uiridem cum con-

11 hic est] stic est *FS* istic est (*i exp.*) *N* scit est *VL* **13/14** discordiam diuersitatis *NF* **15** qui et diuersitatibus *codd. Pam. Salm. Rig.* quidem et d. *Cast. Ma.* qui ex d. *Rh. B Gel. Oe.* **19** solstitionibus *VLF Rh. B Gel.* **21** reicit *codd. Rh.*: deicit *Laurent. XXVI, 7* (*teste Marra*) *rell. edd.* **21–22** resuscitat *edd.*: res uiciat *codd. Rh.*[1] subdiuo] sub diuo *LN Rh.*[1] *Ma.* sudo *V Rh.*[2] res uicit X, **25** surdum *Npc* **26** pronum *Lat.* decimanis *VNF* si *om. codd. Rh.*[1] **28** uestiri amantem] uerti uariantem *Turneb.* **29** prope sis eandem] prope sis eadem *V* propessis eadem *LNF Rh.*[1] prope possis eandem *Turneb.*

spicis flauam, mox uisurus et canam. Ceteri quoque eius ornatus quid non aliud ex alio mutant, et montium scapulae decurrendo, et fontium uenae cauillando et fluminum uiae obhumando?

II.3. Mutauit et totus orbis aliquando, aquis omnibus obsitus. Adhuc maris conchae et buccinae peregrinantur in montibus, cupientes Platoni probare etiam ardua fluitasse. Sed et enatando rursus in forma mutauit rursus orbis, alius idem. Mutat et nunc localiter habitus, cum situs laeditur, cum inter insulas nulla iam Delos, harenae Samos, et Sibylla non mendax, cum <terra> in Atlantico Libyam aut Asiam adaequans iam quaeritur, cum Italiae quondam

---

31 ornatus quid *Rh. B Gel. Pam. Oe. Ma.*: ornatu si quid *codd.* ornatus si quid *S Salm. Rig.* 32 scopulae *Rh.*[1] scopuli *Rh.*[2] *B Gel.* 32–33 cauillando] ebullando *B Gel. Pam.* 33 obhummando *Salm. Rig. Oe.*: obumando *S Ma.* obumando obumbrando F obummando *N* obumbrando *VL tell edd.* obambulando *Lat.* obumando X, 34–35 omnibus] omnis *Scal.* 37 fluctuasse *VL* sed enatando *N* 37–38 in forma *Salm. Fig. Oe. Ma.*: infirma *codd. Rh.*[1] B *Gel.* in firma (sc. terra) *dubitanter Löfstedt Verm. Stud. p. 108–109.* formam *coni. A. Ernout, Rev. de Philol., 1942, p. 208, conferens III, I: «mutant et bestiae pro ueste formam»* infima *Rh.*[2] *Pam.* formam *coni. A. Ernout, Rev. de Philol., 1942, p. 208, conferens III, 4: «mutant et bestiae pro ueste formam».* 40 et Sibylla] ut Sibylla *Scal.* et si ille *Pam.* et illa, si *Turneb.* 41 cum] Aeon *Rh. B Gel. Pam.* autem *VLF* Plato *Turneb.* <terra> *add. V. d. Vliet, p. 97: c. in V* <regio> *Ma. e coniectura Ludouici Cast.* <terra> *uel* <regio> *del. L. Castiglioni, Studi dedicati P. Ubaldi, Milano, 1937, p. 264; cfr Ad nat. I, 9 et Gerlo in comment.* 42 adaequans iam *Ma. e corr. Ludouici Cast.*: adaequans nam *codd.*

latus Hadria Tyrrhenoque quassantibus mediotenus interceptum reliquias Siciliam facit, cum tota illa plaga discidii contentiosos aequorum coitus angustis retorquens nouum uitii maris imbuit, non exspuentis naufragia sed deuorantis.

II.4. Patitur et continens de caelo aut de suo. Aspice ad Palaestinam. Qua Iordanis amnis finium arbiter, uastitas ingens, et orba regio, et frustra ager. At urbes retro, et populi frequentes, et solum audiebat. Dehinc, ut deus censor est et impietas ignium meruit imbres, hactenus Sodoma, et nulla Gomorrha, et cinis omnia, et propinquitas maris iuxta cum solo mortem uiuit. Ex huiuscemodi nubilo et Tuscia Vul-

---

Rh [1] adaequans, nunc *Turneb.* adaequans quaeritur *cett. edd.* cum Italiae] nunc, Italiac *B Gel. Pam.* 44 reliquias] reliquia *Rh.*[2] reliquiis Ma. 45–46 angustiis *B Gel. Pam.* 46 retorquens] torquens *NS* nomen uitii *B Gel. Pam.* maris imbuit *V Tbörnell I, p. 32, Ma.*: mariimbuit *LNF Rh* [1] *Salm.* Ri. mari induit *Rh.*[2] *B Gel. Pam. Oe.* torquens *X* 47 sed] et *LN*, 50–51 ager: at *Scal. Salm. Rig. Ma.*: ageret *LNF* ager est et *Pam.* ager. Et *rell edd.* 51 frequentis *Scal.* solum audiebat *Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 395 sqq., cfr comm.*: solus audiebat *codd. edd.* (*corrupte, ut uid.*), *defendit Löfstedt, Spätlat. Studien, p. 84 sq.* solum exaudiebat *Lat. Cerda Georg.* solum sua dabat Ma.[2] *e coni. Oebleri* sol sua uidebat *Carrio* solus <ager> audiebat *Scal.* solus <fertilis> audiebat (*sc.* ager) *Cast.* est] esset *B Gel. Pam.* et *codd. Rh* [1] Ma.: *om. rell. edd.* 52 ignium *S edd.*: ignem *codd.* 54 cinis omnia] cini somna *NF* cum sona VL 55 mortem uiuit *Rig. Oe. Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 397 sq., uide comm.*: mortem bibit *Rh. B Gel. Pam. Ma.* mortum bibit *codd.* mortuum bibit *suspic. Kroymann* (*significandi causa* Mare Mortuum) mortum ibit *S* mortuum iuit *Salm.* in mortem iuit

sinios pristinos deusta, quo magis de montibus suis Campania speret, erepta Pompeios. Sed absit. Vtinam et Asia secura iam sit de soli ingluuie! Vtinam et Africa semel uoraginem pauerit, unicis castris fraudatis expiata! Multa et alia huiusmodi detrimenta habitum orbis nouauere situsque mouere.

II.5. Bellis quoque plurimum licuit. Sed piget tristia non minus quam et regnorum uices recensere, quotiens et ista mutauerint iam inde a Nino, Beli progenie, si tamen Ninus regnare primus, ut autumant superiorum profanitas. Ferme apud uos ultra stilus non solet: ab Assyriis, si forte, aeui historiae patescunt. Qui uero diuinas lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus.

II.6. Sed laeta iam mado, quippe et laeta mutant. Denique si quid mare diluit, caelum deussit, terra subduxit, gladius detotondit, alias uersura compensati redit. Nam et primitus maiorem ambitum terra

---

Salm. in Solin, p. 432 uulsinos *VLN* **61** nouauere] mutauere *Salm. Rig.* **62** licuit. Sed piget tristia *Rh.*[2] *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: licuisse et piget tristitia *VLF Rh*[1] licuisse et perget tristitia *NS* licuisse et tristitia perget *Salm. Ri.* **63** quam et *S Salm. Ma.* (*cfr comm.*): et *om. codd. rell. edd.* **64** mutauerint *S Rh.*[2] *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: mutauerit *codd.* Rh[1] mutauerunt *Salm. Rig.* **65** regnare] regnarit *Rh.*[2] regnauit *B Gel. Pam.* autumant *codd. Rh*[2] *Ma. tuetur I loppe, Beiträge, p. 50* autumat *rell. edd.* **67** aeui] cui *VLF.* **68** lectitamus *edd.*: lectitant *codd. Rh.*[1] **71** deussit *Salm. Rig. Oe. Ma.*: dixit *codd. S* texit *Rh. B Gel. Pam.* adussit *Ciac.* **72–73** compensati *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: compensato *NB Gel. Pam.* compensito *VLF* Rh. **73** Nam et primitus *Pam. Salm. Rig. Oe. Ma.*: iam et primitus

cassa et uacans hominum, et sicubi aliqua gens occu-
parat, sibimet soli erat. Itaque colere omnia (si de-
mum intelligis alibi stipantem copiam, alibi deseren-
tem), runcare atque ruspare consuluit, ut inde uelut
ex surculis et propaginibus populi de populis, urbes
de urbibus per ubique orbis pangerentur. Transuo-
lauere redundantium gentium examina. Scythae exu-
berant Persas, Phoenices in Africam eructant, Ro-
manos Phryges pariunt, Chaldaeum semen in Aegyp-
tum educatur, dehinc cum inde transducitur, Iudaea
gens est. Sic et Herculea posteritas Temeno pariter
Peloponnesum occupando producunt; sic et Iones,

VLF iam et primitiis *NS Rh. B Gel.* maiore ambitu *Pam.* (*damn. Lat.*) **74–75** aliqua] alia *VLF* occuparet *VL* erat] erant *Rh.*[2] *Cast.* (*sc.* homines). **75–77** colares omnia si domum intelligas *X* colere omnia (si demum intelligis ... deserentem) *Salm. Rig. Ma. Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 398 sqq., cfr comm.*: colere (coleres N) o. si domum intelligis *etc. NS* colere o. se demum intellegens Oe. colares o. si domini intelligi (-ges F) *VLF* colares o. si domum intelligis *Rh.*[1] cogitans o. sibi domum, intelligens *B Gel. Pam.* **77** ruspare *codd. Rh*[1] *B Gel. Pam. Oe. Ma.* ruspari *Rh.*[2] rustare *Salm. Rig. Georg.* rutare (*ex arch. uoc.* rutabulum) *Geffcken, Kynika u. Verwandtes, p. 64* consuluit] instituit *Salm. Rig.* **79** orbis] urbes *codd. Rh.*[1] peragerentur *V* **80** examina. Scythae] examina in aschite *Rh.*[1] examina maschite *N* examina inaschitis *VLF* **81** eructant] eruptant *VL* **82–83** Aegyptum] Aegypto V^2 educatur *codd. edd.*: educitur *Turneb. Seal. Cast. Ma.*[2] **84** posteritas Temeno *S Rh*[2] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: posteritas qui Temeno *NB Gel. Pam.* posteritas quae Temeno *VLF Rh.*[1] posteritas cum Temeno *Cerda* postoritas a Temeno *Leopold* (*cfr Gerlo in Praef., p. 18*) **85** producuntur *Leopold* prodierunt *Scal.* Nili *codd. Rh.* Nilei *B Gel.*

Nelei comites, Asiam nouis urbibus instruunt; sic et Corinthii cum Archia muniunt Syracusas.

II.7. Sed uanum iam antiquitas, quando curricula nostra coram. Quantum reformauit orbis saeculum istud! Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex uirtus! Deo tot Augustis in unum fauente, quot census transcripti, quot populi repurgati, quot ordines illustrati, quot barbari exclusi! Reuera orbis cultissimum huius imperii rus est, eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis conuulso, et amoenus super Alcinoi pometum et Midae rosetum. Laudans igitur orbem mutantem, quid denotas hominem?

III.1. Mutant et bestiae pro ueste formam; quamquam et pauo pluma uestis, et quidem de cataclistis,

---

Pam. **86** nouis] nobis *codd.* **87** moeniunt *Salm. Rig.* **92** quot] quod *codd. S* (*sic et in sequentibus*) sensus *N* **93** repurgati *Salm. Rig. Ma.*: repugnati *NS Oe.* repugnantes *VL Rh.*[1] repungnantes F regnati *Rh.*[2] propaginati *B Gel. Pam.* **95** omnia condito *codd. Rh.*[1], *corr. Rh*[2] **96** coacto *codd. Rh.* conuulso *Rh.*[2] *Oe. Ma.*: consultos *VLF* consultus *NS Rh.*[1] *Salm. Rig.* concultus (= cultus) *mauult Salm. in comm. p. 173* consitum *B Gel. Pam.* **97** amoenus super Alcinoi *Salm. Rig. Oe. Ma.*: amenus per Alcinoi *NS* amoenum super Alcinoi *B Gel. Pam.* amoenusci paralcium (paralcimii Rh.[1]) F *Rh* [1]amo emisti paraditum (paradisum V^2 paraclitum *V*) *VL* amoenusci peraclinoi *X* Midae rosetum] mode rosetum *VL*

III, 2 cataclistis *Marc. Salm. Cerda Rig. Oe. Ma.*: cataclitis (cathaclitis *N* cacaclitis LF) *codd.* Rh.[1] *B Gel. Pam. Salm.*

immo omni conchylio pressior qua colla florent, et omni patagio inauratior qua terga fulgent, et omni syrmate solutior qua caudae iacent, multicolor et discolor et uersicolor, nunquam ipsa, semper alia, etsi semper ipsa quando alia, totiens denique mutanda quotiens mouenda.

III.2. Nominandus est et serpens, licet pone paum; nam et iste quod sortitus est conuertit, corium et aeuum. Siquidem ut senium persensit, in angustias stipat, pariterque specum ingrediens et cutem egrediens ab ipso statim limine erasus exuuiis ibidem relictis nouus explicat; cum squamis et anni recusantur. Hyaena, si obserues, sexus annalis est, marem et feminam alternat. Taceo ceruum, quod et ipse aetatis suae arbiter, serpente pastus ueneno languescit in iuuentutem.

III.3. Est et

Quadrupes tardigrada, agrestis, humilis, aspera.

---

in comm. p. 174 sqq. cataclytis Rh.^{2} **3** pressior *NS Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: depressior rell. codd. edd. **5** syrmate *edd.*: firinate F firmitate *LN* **6** nunquam ipsa sed semper alia *N* **9** pone Rh.^{2} *rell edd.*: pene (paene N) *codd.* **11** ut senium persensit *edd.*: et seni persensit *VLF* ut spersensit *N* in angustias stipat *codd. edd.* (*cfr comm.*): in angusta se stipat *Pam.* ut seni persensit *X* **12** cutem *S Salm. Oe. Ma.*: cute *codd. rell. edd.* et c. egrediens *om. Rig.* **14** nouus explicat *NF edd.*: nouum se explicat *Turneb. Pam.* nouus <orbes> explicat *Cast.* nouus *om VL* **14–15** recusantur *NS Salm. Rig. Oe. Ma.*: recursantur *VLF Rh. B Gel.* recurantur *Pam.* Hyaena F *Pam. Salm. Rig. Oe. Ma.*: et hiena L Hyaenam *VN rell. edd.* **15–16** matem ac feminam *NF* **16** qui et ipse V^2 **17** serpentis *Cast.* anguescit *Scal.* **18** iuuentutem *N Rh.*^{2} *rell. edd. Hoppe,*

Testudinem Pacuuianam putas? Non est. Capit et alia bestiola uersiculum, de mediocribus oppido, sed nomen grande. Chamaeleontem qui audieris haud ante gnarus, iam timebis aliquid amplius cum leone. At cum offenderis apud uineam ferme et sub pampino totum, ridebis illico audaciam et Graeci iam nominis, quippe nec sucus est corpori, quod minutioribus multo licet. Chamaeleon pellicula uiuit. Capitulum statim a dorso; nam deficit ceruix. Itaque durum reflecti, sed circumspectu emissicii ocelli, immo luminis puncta uertiginant. Hebes, fessus, uix a terra

---

Beiträge, p. 27: iuuentute *VLF Rh.*[1] **21** Pacuuianam *Rh.*[1] *rell. edd.*: pacuuia nam N pacuma nam *VLF* capit et alia *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: capite talia N capit et alis *Salni. Rig.* capite talis *VLF* capit et talis *Rh.* **22** oppidos et *codd.* **23** haud *Rh.*[2] *rell. edd.*: aut *codd. Rh.*[1] **24** amplius leone *Scal.* **25** ferme et sub Ma.: ferme est sub *codd.* Rh [1] ... (a. u. fere est) sub Rh.[2] ferme sub *rell. edd.* **26–27** et Graeci iam nominis *VLF Rh.*[1] *B Gel. Salm.*: Gracci iam nominis *Geffcken p. 66, n. 1 Ma.* et Gracciam nominis *N Carrio Pam. Rig. Georg.* et Graeci annominis Scal. e Graecia nominis *Salm. coni. in comm. p. 195* et gratiam nominis *Rh.*[2] *Turneb.* egregiam nominis *Lat. Jun.* Oe. et Graeci <insolent> iam nominis *Ma.*[2] *e coni. Ludouici Cast.* (*qui perperam dicit* (*cfr comm.*): «*nam si* iam *seruare uelis* egregi *scribendum est*») **27–28** quod ... licet *Ma. Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 400, cfr comm.*: et quod ... licet *Salm.* quo ... licet *codd. Rh.*[1] et quo ... licet *S* qui ... licet *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* quo ... liquet *Rig.* qui ... liquet *Georg.* quod ... liquet *Oe. Ma.*[2] **28** chamaeleo, si pellicula *Salm.* chamaeleosi pellicula *S* camelo si pellicula N **30** circumspecti N circumspectum *F* **30** emissicii ocelli *edd.*: hiemis siciocelli *N* hiemis sic ocelli *F Rh.*[1] hiemis sicco coeli *VL* **31–32** uix a terra suspendit *codd. et*

suspendit, molitur incessum stupens et promouet, gradum magis demonstrat quam explicat, ieiunus scilicet semper et indefectus, oscitans uescitur, follicans ruminat, de uento cibus. Tamen et chamaeleon mutare totus, nec aliud ualet. Nam cum illi coloris proprietas una sit, ut quid accessit, inde suffunditur. Hoc soli chamaeleonti datum, quod uulgo dictum est, *de corio suo ludere*.

III.4. Multa dicendum fuit, ut ad hominem praestructim perueniretur. Hunc quoquo primordio accipitis, nudus certe et inuestis figulo suo constitit; post demum sapientiam, haud dum licitum, praereptam potitur. Ibidem quod in nouo corpore indebitum adhuc pudori erat protegere festinans ficulneis foliis interim circumdat; dehinc cum de originis loco exterminat, quippe deliquerat, pellitus orbi ut metallo datur.

III.5. Sed arcana ista, nec omnium nosse. Cedo iam de uestro quod Aegyptii narrant et Alexander digerit

---

uulgo: u. se a t. suspendit *Turneb. Pam. Georg.* **32** nec promouet *Ciac.* **34** scilicet semper] si semper N indefectus] inde fessus *B Gel.* **36** nec alius (= *nec tamen alius*) *Salm. Rig.* **37** una sit] nulla sit *V. d. Vliet, p. 97* **40–41** praestructim *Rh.*^{2} *rell. edd.*: praestrictim *NF Rh.*^{1} perstrictim *VL* **43** licitum *S Salm. Rig. Georg. Oe. Ma. Tbörnell, Studia Tertull., III, p. 29*: licitam *codd. Rh. B Gel. Pam.* **43–44** praereptem *N* praereptim *coni. adscripta marg. ex. Leid. 766 E. 16, p. 46* (*ex bibl. Rubnk.*), *cfr supra* ὰ. λ. praestructim **45–46** ficulneis foliis] in ficulneis f. *Salm. Rig.* **46–47** exterminatur *Rh.*^{2} quippe deliquerat *om. Salm. Rig.* ut] et *L* **50–51** et Alexander] ut Alex. *N* Alexander digerit et mater legit] A. d. et Afer legit

et mater legit de tempestate Osiridis, qua ad illum ex Libya Ammon facit ouium diues. Denique cum ipsis Mercurium autumant forte palpati arietis mollitie delectatum deglubasse ouiculam, dumque pertemptat quod facilitas materiae suadebat, tractu prosequente filum eliquasse et in restis pristinae modum, quam philyrae taeniis iunxerat, texuisse. Sed uos omnem lanitii dispensationem structuramque telarum Mineruae maluistis, cum penes Arachnen diligentior officina.

III.6. Exinde materia. Nec de ouibus dico Milesiis

B Gel. Pam. Alexandro digerente Afer relegit *Scal.* **51** de tempestate *Marc. Oe. Ma.*: ea tempestate (et t. *L*) *codd. S rell. edd.* Ammon] Aminono N facit] uasit *Rh.*^{2} *B Gel. Pam.* **52** omnium diues *VL* **54** deglubasse *Oe. Ma.*: diglubasse *B Gel. Pam. Salm. Rig.* delibasse *N Turneb.* dilabasse *VLF Rh.*^{1} dilibasse V^{2} delibrasse *Lat.* diglabrasse *Jun.* depilasse *Rh.*^{2} *An* delibasse *legendum*? ouiculam, dumque *Rh.*^{2} *rell. edd.*: ueculandumque *codd. Rh.*^{1} **55** quod *codd. Rh. B Gel. Pam.*: et quod *Salm. Rig. Oe. Ma.* **56** filium *VLF* eliquasse *B Gel. Pam.* eliquat *NFS Rh. Salm. Rig. Oe. Ma.* eliquit *VL* et *om. Salm. Rig. Oe. Ma.* **56–57** in restis pristinae modum *Gerlo*: in restis pristini (*sic*) modum *Salm. Rig.* in retis pristini modum *NS Oe. Ma.* in uestis pristinae modum *Rh.*^{2} *B Gel. Pam.* in tetis pristimi modum *Rh.*^{1} nitecis pristimio dum *F* niticis (naticis *V*) pristino dum *VL* uitias pristi nodum V^{2} **57** quam *VNF Rh. B Gel. Pam.*: quem V^{2}*LS Salm. Rig. Oe. Ma.* philyrae tacniis *Oe. Ma.*: philyrae tenus (= τὸ τένος) *Salm. Rig.* philiretenus *codd. S* phyliraetenus *Rh.*^{1} phylira (philyra *Pam.*) Phili retens *X* tenui *B Gel. Pam.* iunxerat] uinxerat *B Gel. Pam.* texuisse *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: texuit *Rh.*^{2} texisse V^{2} exisse *codd. S Rh.*^{1} *Salm. Rig.* **57–58** Sed uos *Rh.*^{2} *rell. edd.*: suos *VNF Rh.*^{1} suos per *L* **61** ouibus]

et Selgicis et Altinis, aut quis Tarentum uel Baetica cluet natura colorante, sed quoniam et arbusta uestiunt, et lini herbida post uirorem lauacro niuescunt. Nec fuit satis tunicam pangere et serere, ni etiam piscari uestitum contigisset; nam et de mari uellera, qua muscosae lanositatis lautiores conchae comant. Prorsus haud latet bombycem (uermiculi genus est), quae per aerem liquando araneorum horoscopis idonius distendit, dehinc deuorat, mox aluo reddere. Proinde, si necaueris, a nemate iam stamina uolues.

---

ouilibus *codd. Rh. An cum codd.* ouilibus (ouilia = oues) *legendum*? nilesis *N* **63** cluit *Salm. Rig.* quoniam] quod iam *Lat.* quomodo *L* **64** et lini] de lini *N Rh.* delim *VLF* ita lini V^2 nitorem *VL* uiuescunt *VL* fuit] si ut *codd. Rh.*[1] *corr. Rh.*[2] **65** et s.] aut s. *N* **67** qua *Oe. Ma.*: quo *Salm. Rig.* quae *codd. rell. edd.* queis *Turneb.* lautiores *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: plautiores (plauciores *N*) *NS Rh. Salm. Rig. Georg.* plantioris (-res *F*) *VLF* **68–69** uermiculi genus est] *pro glossemate babendum putat A. Ernout, Rev. de Phil., 1942, p. 208* [*probat Gerlo*] **69** liquando *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: aliquando *codd. rell. edd.* **69–70** araneorum horoscopis idonius distendit *S Rh. Oe. Ma.*: a. horos copi sidonius distendit *N* a. et horoscopi si domus discendit *VLF* a. horoscopis idonius sedes tendit *Salm. Rig. Georg.* a. more scopis se distendit *B Gel. Pam. Cerda* a. more *scopis idoneis distendit Jun.* **70** aluo *Rh.*[2] *Salm. Rig. Ma.*: aquo (a quo *S Rh.*[1]) *LNFS Rh.*[1] aequo *V* aeque *B Gel. Pam.* aquae *Jun.* acui *coni. adscripta marg. ex. Paris. ed. Rh.*[2] (*B. N. Res. C. 294*) uacuo *Salm. coni. in comm. p. 224* salua *Oe.* **71** se quieti *Cerda* proinde *NS Rh.*[2] *Pam. Jun. Salm. Rig. Cerda Oe. Ma.*: perinde *VLF rell. edd.* si necaueris] si neuerit *Scal.* se necat *Lat.* **71–72** a nemate iam stamina uolues *Ma. e coni. Oehleri, cfr*

III.7. Tantam igitur paraturam materiarum ingenia quoque uestificinae prosecuta, primum tegendo homini, qua necessitas praecessit, dehinc et ornando, immo et inflando, qua ambitio successit, uarias indumentorum formas promulgare. Quarum pars gentilitus inhabitantur, ceteris incommunes, pars uero passiuitus, omnibus utiles, ut hoc pallium, etsi Graecum magis, sed lingua iam penes Latium est. Cum uoce uestis intrauit. Atque adeo ipse qui Graecos praeter urbem censebat, litteras eorum uocemque senex iam eruditus, idem Cato iuridicinae suae in tempore humerum exertus, haud minus palliato habitu Graecis fauit.

IV.1. Quid nunc, si est Romanitas omni salus, nec honestis tamen modis ad Graios estis? Aut, ni ita

---

comm.: nemata iam stamine uolues *Geffcken p. 67 n. 6* nematam iam, stamen euolues *coni. Salm. p. 222 et 225* animata iam stamine uolues *LNFS Rh.*[1] *B Gel. Pam.* animata iam stamina uolues (euolues *Turneb.*) *V Turneb. Salm. Rig. Georg. Oe.* annata iam stamina uolues *etiam coni. Oe.* iam animata stamine aluo *Cerda* exinanita iam stamine aluo *Lat.* 73 paraturam] materiam *VLF Rh.* 74 uestificinae] festificinae *LF* testificinae *V* textificinae V^2 77 promulgare *VLN Oe. Ma.*: promulgauere N^1F *rell. edd.* 81 Atque adeo] adque eo *N* 82 praeter urbem *codd. S Rh. Salm. Rig. Oe. Ma.*: pellendos urbe *B Gel. Pam.* litteras] ut terras *N* in terras *Rh.*[1] intrans *VLF* 83 idem Cato *F edd*: i. (<F128>=<F255> *id est*) cato *N* id est cato L. *An* id est cato (*et inde* idem cato) *pro glossemate babendum*? 84 in tempore humerum] in t. nomerum *N* intempoteum uerum *VLF Rh.*[1], corr. *Rh.*[2]

IV, 1 si est] si et *codd. S Rh.* omni salus] omnis alia *B Gel. Pam.* 2 modis ad Graios *Salm. Rig. Ma.*: modis ad gratos *NS*

est, unde gentium in prouinciis melius exercitis, quas natura agro potius eluctando commodauit, studia palaestrae, male senescentia et cassum laborantia et lutea unctio et puluerea uolutatio, arida saginatio? Vnde apud aliquos Numidas etiam equis caesariatos iuxta cutem tonsor et cultri uertex solus immunis? Vnde apud hirtos et hirsutos tam rapax a culo resina, tam furax a mento uolsella? Prodigium est haec sine pallio fieri. Illius est haec tota res Asiae. Quid tibi Libya, et Europa, cum xysticis munditiis, quas uestire non nosti? Reuera enim quale est Graecatim depilari magis quam amiciri?

IV.2. Habitum transferre ita demum culpae prope

---

admodis gratis *F Rh.*[1] admodum gratis *VL* admodum Graeci *B Gel. Pam. Oe.* Aut ni *Salm. Rig. Oe. Ma.*: aut ne *codd. S Rh.*[1] Anne *Rh.*[2] *Pam.* At non *B Gel.* **3** exercitus *codd. Rh.* **5** cassum] in c. V^2 *Pam. Georg.* **6–7** arida saginatio *codd. Rh. Ma., cfr comm. de asyndeto in tertio membro*: et arida saginatio *rell. edd.* **7** aliquo Numidas (*scil.* Carthaginienses) *Salm. Rig.* **8** cutem] artem *X* cultrix *codd.* cultris V^2 **9** hircos *L* hyrcos *NF* **10** a culo resina *Salm. Rig. Georg. Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 401, cfr comm.*: ab ala resina *B Gel. Pam. Oe. Ma.* a talo resina *Rh.*[2] a talore sina(tam) *V* atalores si na(tam) (sin. *N*) *LNF Rh.*[1] amento *codd. Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] uolsella] uel sella *codd.* Rh.[1] uolsilla V^2, *corr. Rh.*[2] est haec sine] est hoc sine *N* est et hoc sine *VL* **11** est haec] est hoc *N* est et haec *VF* est et hoc *L* haec *Gel. Pam.* tota res [Asiae] *V. d. Vliet, Studia eccles., p. 99, cfr comm.* **12** xusticis *VLFS Salm.* exusticis *N* exoticis *B Gel. Pam. Georg.* rusticis *Rh.* xusticis *X* **14** Graecatim *VLFS edd.*: grecatum *N* depilari *Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: depelari *NS* depalari *VLF Rh. B Gel. Lat. Scal.* depellari *Jun.* depallari *Pam.* depalliari *Cerda* **15** demum culpae *Salm.*

est, si non consuetudo, sed natura mutetur. Sat refert inter honorem temporis et religionem. Det consuetudo fidem tempori, natura deo. Naturam itaque concussit Larissaeus heros in uirginem mutando, ille ferarum medullis educatus (unde et nominis concilium, quandoquidem labiis uacuerat ab uberum gustu), ille apud rupicem et siluicolam et monstrum eruditorem scrupea schola eruditus. Feras, si in puero, matris sollicitudinem patiens; certe iam histriculus, certe iam uirum alicui clanculo functus adhuc sustinet stolam fundere, comam struere, cutem fingere, speculum consulere, collum demulcere, aurem

---

Rig. Oe. Ma.: demum culae *S* demuncule *NF* domuncule (-ac *Rh.*[1]) *VL Rh.*[1] demum cultus *B Gel. Pam.* prope est] probrum est *B Gel. Pam.* demuncule *X* **16–17** sed refert *VL* **17** religionem. Det *Salm. Rig. Oe. Ma.*: religionem dei *codd. Rh. B Gel. Pam.* religionem. Debet *Georg.* religionem Dei, debet *Jun. Cerda* **21** concilium *Scal. Salm. Rig. Oe. Ma.*: consilium *codd. rell. edd.* uacuerat] uacuerit *VL* uacauerit V^2 uacauerat *Lat.* **22** silvicolem *codd. An cum codd.* silvicolem *scribendum, de adiect. Tertullianeo* (ἀ. λ.) siluicolis? **23** scrupea] strupea *VL* in scrupea *maluerit Oe.* **23–24** Feras, si in puero, m. *interpunx. Gerlo* R. B. *Pb. XVIII, p. 402*: Feras si in puero m. *Rh.*[1] *Salm. Rig. Oe.* Feras si, in puero, m. *Ma. inepte* Feras in puero m. *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* matris] matri *codd. Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] **24–25** iam histriculus *Scal. Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: iam ustriculus *NS Rh.*[1] ianius triculus *VLF* iam ustriculas *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* iam striculus *Turneb.* **25** uirum] uiros *VL* uxores V^2 alicui *NS Rh.*[2] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: alicuius *rell. codd. edd.* clanculo *Rh.*[2] *B Gel. Pam. Oe. Ma.*: clanculos *codd. Rh.*[1] clanculus *Salm.* Ri. clanculis *S* **27** colum *codd.* demulcere *Rh.*[2] *B Gel. Pam. Salm. Rig. Oc. Ma.*: demulgere *NF Rh.*[1], demulgare *VL*

quoque foratu effeminatus, quod illi apud Sigeum strongyla seruat.

Plane postea miles est; necessitas enim reddidit sexum. De proelio sonuerat, nec arma longe. Ipsum, inquit, ferrum uirum attrahit. Ceterum, si post incentiuum quoque puellam perseuerasset, potuit et nubere. Ecce itaque mutatio. Monstrum equidem geminum, de uiro femina, mox de femina uir, quando neque ueritas negari debuisset neque fallacia confiteri. Vterque habitus mutandi malus, alter aduersus naturam, alter contra salutem.

IV.3. Turpius adhuc libido uirum cultu transfigurauit quam aliqua materna formido. Tametsi adoratur a uobis qui erubescendus est, ille *scytalosagittipelliger*, qui totam epitheti sui sortem cum muliebri cultu compensauit. Tantum Lydiae clancullariae licuit, ut Hercules in Omphale et Omphale in Hercule prostitueretur. Vbi Diomedes et cruenta praesepia? Vbi Busiris et bustuaria altaria? Vbi Geryon ter unus? Cerebris adhuc eorum claua foetere malebat, cum unguentis offenderetur. Vetus iam Hydrae Centau-

---

demulcare *etiam probanit Oe. in not. p. 934* **28** apud Sigeum] ad praesiga eum *VF* ad praesiga cum *L* **29** strongyla *Salm. Rig. Oe. Ma.*: strogyla *S* strogila *N* stagila *VLF Rh.* statua *B Gel. Pam.* **30** postea] post eam *codd. Rh.*[1] **33** puellam *codd. Salm. Rig. Oe. Ma., cfr comm.*: puella *rell. edd.* **34** et quidem *N Lat.* **40** Tametsi] quam et si *VLF Rh.*[1] etsi *N* tam et si *X* **41** ille sc. *codd.*: sc. ille *edd.* **42** qui totam epitheti] leuitotam epithetis *N* leui totam ephiteti *Rh.*[1] lenicotam ephitecis *F* lenicota ephytecis *V* leniconta ephitecis *L* sortem] sertem *NF* (*An* seriem *legebdum*?) **46** ter unus] terimus *N* tum unus *VLF* unus *Rh.*[1] **48** offunderetur *Salm. Rig.* **48–49** Centau-

rorumque sanguis in sagittis pumice spiculi excludebatur, insultante luxuria, ut post monstra transfixa coronam forsitan suerent. Ne sobriae mulieris quidem aut uiraginis alicuius scapulae sub exuuias bestiae tantae introire potuissent, nisi diu mollitas et euigoratas et exodoratas, quod apud Omphalem balsamo aut telino spero factum. Credo et iubas pectinem passas, ne ceruicem eneruem inureret sciria leonina. Hiatus crinibus infarsus, genuini inter antias adumbrati: tota oris contumelia mugiret, si posset. Nemea certe, si quis loci genius, ingemebat: tunc enim se circumspexit leonem perdidisse. Qualis ille

---

rorumque] centaurorum ue *N* centaurorum quaeue (queue *F*) *LF* centaurorum aeque *Rh.*[1] **49** pumice spiculi *Salm. Oe. Ma.*: pumice speculi *Rh. B Gel. Pam. Rig.* punice speculi *VLF* punices peculi *N* punice et peniculo V^2 **51** coronam] coronant *LF Rh.*[1] coronanti *N* **51–52** mulieris quidem] quidem mulieris *N* **52–53** bestiae tantae] bestia et ante *N* bestiae et ante *VL* bestiae et antea F *Rh.*[1] **54** exeduratas *Salm. Rig. sqq. uulgata distinctio erat*: ... exodoratas, quod ... factum. Credo ... passas. Ne ceruicem ... sciria leonina, hiatus ... adumbrati. Tota ... *etc. Etiam displicet* (*cfr Gerlo* R. B. Pb. *XVIII, p. 402 sqq.*) *distinctio Oebleri et Marrae*: ... exodoratas (quod ... factum; credo ... passas), ne sciria ... leonina. Hiatus ... *etc.* **55** pelino *codd. S Rh.*[1], *corr. Rh* [2] **56** inureret et *codd. Rh.*[1] sciria *FS Salm. Rig. Oe. Ma.*: stiria *VLN Rh.*[1] *B Gel. Pam.* stria *Rh.*[2] inurerent scabra *aut* inureret scortea *coni. Oe., p. 936 in not.* **57** infarsus *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: infersus *VNF Rh.*[1] infersos *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* infensus V^2L genuini *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: genuim *N* genuina *F Rh.*[1] genuinos *B Gel. Pam.* gementia *L* genitia *V* **58** adumbrari V^2 adumbratos *B Gel. Pam.* tota *om. N* ne tota *Pam.* **59** loci] logis *NF Rh.*[1] legis L., *corr.*

Hercules in serico Omphales fuerit, iam Ompahle in Herculis scorto designata descripsit.

IV.4. Sed et qui ante Tirynthium accesserat, pugil Cleomachus, post Olympiae cum incredibili mutatu de masculo fluxisset, intra cutem caesus et ultra, inter *Fullones* iam Nouianos coronandus meritoque mimographo Lentulo in *Catinensibus* commemoratus, utique sicut uestigia cestuum uiriis occupauit, ita et endromidis solocem aliqua multicia synthesi extrusit.

IV.5. Physconem et Sardanapallum tacendum est, qui nisi insignes libidinum, alias reges nemo nosset. Tacendum autem, ne quid et illi de Caesaribus quibusdam uestris obmussitent pariter propudiosis, ne caninae forte constantiae mandatum sit impuriorem

---

*Rh.*² **61** serico] sericho *FS* Rh.¹ theristro *Rh.*² *Pam.* **63** ante *VLFS Scal. Salm. Rig. Oe. Ma.*: arte *N rell. edd.* **63–64** pugile leomacus *VN* pulige leomachus *LF Rh.*¹, *corr. Rh.*² **64** Olympia *B Gel. Pam.* incredibile *codd. Rh.*¹ *Oe.* **65** intra *N Salm. Rig. Oe. Ma.*: infra *S* inter *rell. codd. edd.* **66–67** meritoque mimograhpo Lentulo] merito quem ima grafolentulo *NF Rh.*¹ merito quem in agrafo lentulo *L* meritoque in agrafo lentulo *V, corr. Rh* ² **67** Catiniensibus *N Gel.* Chatiniensibus *LF Rh. B Pam.* **68** uestigia] fastigia *Pam.* uiriis *Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: uirus *codd. S Rh.*¹ birus (= birrus) *Salm. in comm. p. 307* uiria *B Gel. Turneb. lib. XXIII, c. 19* uiriosa *Pam.* uiriola *Scal.* **69** solocem] colorem *Turneb. l. c.* **70** extrussit *LN* extruxit *F Rh. Pam.* **71** Sardanapallum *codd. Ma.* (*sic et infra*): Sardanapalum *rell. edd.* **74–75** propudiosis, ne caninae *Salm. Rig. Oe. Ma.*: propudiosis ne caniae *S* propudiosis ne canae et *N* propudiosisse ne cane et *F Rh.*¹ propudiosisse necant et *VL*

Physcone et molliorem Sardanapallo Caesarem designare et quidem Subneronem.

IV.6. Nec tepidior uis uanae quoque gloriae mutandis induuiis, etiam uiro saluo. Calor est omnis affectus; uerum cum in affectationem flabellatur, iam de incendio gloriae ardor est. Habes igitur ex isto fomite aestuantem magnum regem, sola gloria minorem. Vicerat Medicam gentem, et uictus est Medica ueste. Triumphalem cataphracten amolitus in captiua sarabara decessit; pectus squamarum signaculis disculptum textu perlucido tegendo nudauit, anhelum adhuc ab opere belli, et ut mollius uentilante serico extinxit. Non erat satis animi tumens Macedo, ni illum etiam uestis inflatior delectasset; nisi quod et philosophi, puto, ipsi aliquid eiusmodi affectant.

IV.7. Audio enim et in purpura philosophatum. Si philosophus in purpura, cur non et in baxa? Tyrium

---

propudiosis: nec magnae *B Gel. Pam.* **77** Subneronem *F Salm. Fig. Georg. Oe. Ma.*: sub neronem *VLNS Rh.*[1] Sub Nerone Rh.[2] *B Gel. Pam.* **79** indubiis *codd. Rh.*[1] *B Gel.* in dubiis *Pam.* uiro] uero *B Gel Pam.* **80** affectationem] affectionem *Bertbius Aduerss. XVIII, 17, p. 926* **82** aestuante *NF Rh.* extuante *VL* **84** cataphractem *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* **85** discessit *VLF* **85–86** disculptum *F edd.*: discultum *VLN* discalptum *Lipsius, De Militia Rom. III, 6* **86** pellucido] perlucidum *N* per ludicum (perludicum *LF*) *VLF Rh.*[1] per ludicrum $V^2Rh.^2$ anhelum] et anhelum *Salm. Rig.* **87** ab opere belli] ad opere uelli *NF Rh.*[1] ad opera uelli *VL, corr. Rh.*[2] et ut] ut *Salm. Rig.* uelut *Lat.* **89** delectasset] deiectasset *Salm. Rig.* delaxasset *Scal., et Oudinus in Doruill. Obss. t. IV, p. 404.* **91** et in purpura] et inter purpura (purpuras *V*) *VLF.* **92** baxa] baxea *Pam. Cerda*

calciari nisi auro minime Graecatum decet. Atquin alius et sericatus et crepidam aeratus incessit. Digne quidem, ut bacchantibus indumentis aliquid subtinniret, cymbalo incessit. Quod si iam tunc locorum Diogenes de dolio latraret, non caenulentis pedibus, ut tori Platonici sciunt, <inculcasset>, sed omnino totum Empedoclem in adyta Cloacinarum detulisset, ut qui se caelitem delirarat, sorores prius suas, dehinc homines deus salutaret.

IV.8. Tales igitur habitus, qui de natura et modestia transferunt, et acie figere et digito destinare et nutu tradere merito sit. Prorsus, si quis Menandrico fluxu delicatam uestem humi protrahat, audiat penes se quod et comicus: *Qualem demens iste chlamy-*

---

bassa *N* Tyrium] tyrum *VL* tyria *B Gel. Pam. Cerda* **93** calciare *B Gel. Pam. Cerda* calcare *Jun.* aurum *B Gel. Pam. Jun. Cerda* Graecatum decet. Atquin *Ma.*: Graecatur decet atquin *VLNFS Rh.*[1] Graecatur. Dicet (= d. aliquis), atquim *Salm. Rig. Oe.* Graecatos decet. Atquin *B Gel. Pam. Cerda* **94** crepidam aeratus] crepidem eratus *S* crepide (crepidem *VL*) mercatus *VLNF* crepidam mercatus *Rh.*[1], *corr. Rh*[2] ut *om. codd. Rh.* **95–96** substinuerit *VL.* **98** tori] thori *LF* chori *N* sciunt, <inculcasset>, sed *coni. Oebler in not. p. 940, cfr Gerlo R. B. Pb. XVIII, p. 404 et uide comm.*: sciunt. <insultasset>, sed *Oe. ibid.* sciunt, sed *codd. edd.* **101** deus *Salm. Rig. Oe. Ma.*: deas *codd. rell. edd.* **104** tradere] traducere *maluerit Oe.* (*p. 940 in not.*) *e coni. Andr. Hoyi.* **104–105** Menandrico fluxu *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: menandri confluxu *codd. Rh.*[1] Menadrico fluxu *B Gel.* Maeandrico fluxu *Rh.*[2] *Pam.* **105–106** penes se quod et comicus (*scil.* dicit) *Geffcken, Kynika u. Verwandtes, p. 72–73* (*sic legit Ma., qui autem* audiuit *supplendum putat, perperam, cfr comm.*): pone se quod et comicus *Rh. B Gel. Pam.* penes

dem disperdit? Enimuero iamdudum censoriae intentionis episcynio disperso, quantum denotatui passiuitas offert? Libertinos in equestribus, subuerbustos in liberalibus, dediticios in ingenuis, rupices in urbanis, scurras in forensibus, paganos in militaribus: uespillo, leno, lanista tecum uestiuntur.

IV.9. Conuerte et ad feminas. Habes spectare, quod Caecina Seuerus grauiter senatui impressit, matronas sine stola in publico. Denique, Lentuli auguris consultis, quae ita sese exauctorasset, pro stupro erat poena; quoniam quidem indices custodesque dignitatis habitus, ut lenocinii factitandi impedimenta, sedulo quaedam desuefecerant. At nunc in semetipsas lenocinando, quo planius adeantur, et stolam et supparum et crepidulum et caliendrum, ipsas quoque iam lecticas et sellas, quis in publico quoque domestice ac secrete habebantur, eierauere. Sed alius extinguit sua lumina, alius non sua accendit. Aspice lupas, popularium libidinum nundinas, ipsas quoque frictrices, et si praestat oculos abducere ab eiusmodi propudiis occisae in publico castitatis, aspice tamen uel sublimis, iam matronas uidebis.

(pones *S*) se et comicus *NS Salm. Rig.* plene (pone *F*) sed quod et comicus *VLF* penes se quod dicit comicus *Oe.* **112** uespulo *LNF* **113** et] te V^2 **114** Caecina Seuerus] cecinas euertis *codd. Rh.*^{1} Caecinae seueritas V^2, *corr. Rh.*^{2} **115–116** auguriis (auguris *Rh.*^{1}) consulitis *codd. Rh.*^{1}, *corr. Rh.*^{2} **118** iactitandi impedimento (-ta *Rh.*^{2}) *codd.* Rh. **119** At] et *L* **120** quo planitus *Rh.*^{2} *B Gel. Pam.* quod planitus *codd.* Rh.^{1} **121** crepidulam *Turneb.* calliandrum *codd. Rh. B Gel.* **122** et sellas] ad stellas *codd. Rh.*^{1}, *corr. Rh.*^{2} **123** habebantur] uehebantur *Rh.*^{2} *Lat.* cierauere] et ierauere *N Rh.*^{1} et irrauere *VLF, corr. Rh.*^{2} **126** fric-

IV.10. Et cum latrinarum antistes sericum uenti-
130 lat et immundiorem loco ceruicem monilibus consolatur et armillas, quas ex uirorum fortium donis ipsae quoque matronae temere usurpassent, omnium pudendorum conscias manus inserit, impuro cruri purum aut mulleolum inducit calceum, cur istos non
135 spectas uel illos item habitus, qui nouitatis uestitu religionem mentiuntur? Cum ob cultum omnia candidatum et ob notam uittae et priuilegium galeri Cereri initiantur; cum ob diuersam affectionem tenebricae uestis et tetrici super caput uelleris in Bel-
140 lonae montes fugantur; cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat. Cum ipsum hoc pallium morosius ordina-

---

trices *Rh.*[1] *B Gel. Pam. Scal. Oe. Ma.*: fictrices *codd. Rh.*[2] *Salm. Rig.* huiusmodi *N* **131** armillas *codd. Rh.*[1] *B Gel. Salm., def. Löfstedt, Spätlat. Stud., p. 72 et Verm. Stud., p. 149*: armillis *Rh.*[2] *Turneb. Pam. Rig. Oe. Ma.* **132** usurpassent] usurpant et V^2 inserunt V^2 **133** crure *codd. Rh.* **134** malleolum *codd.* Rh. inducit] includit *codd. Rh.* istos *Salm. Rig. Oe. Ma.*: istas *codd. rell. edd.* qui *om. VL* **135–136** nouitatis uestitu religionem V^2 *Ma.*: nouitatis uestitus religionem *Geffcken, o. o. p. 74 in not.* nouitatis ucstitur religione (nem *L*) *codd.* nouitatis uestitus religione Rh.[1] nouitate uestitus religionem *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* nouitati sue stitare religionem *S* nouitati suae stare religionem *Salm. Rig. Oe.* **136** ob cultum omnia] occultum omnia *codd. Rh.*[1] ob cultimoniae (= θρησκείας). *Scal.* **137** uicte et priuilegium *L* uite et pr. *N* uitae in pr. *V* **138** Cereri] ceteri *F* coeteri *VL* **139** tetrici] tritici *VL* trici *NF Rh.*[1] tetri *Rh.*[2] **140** montes *F Rh. B Gel. Pam. Cerda, Gerlo* R. B. *Pb. XVIII, p. 405* (*cfr comm.*): montis *NS* monte *VL* mentes *Jun. Rig. Oe. Ma.* mentis (*m. fugari* = φρενὸς ἐξίστασθαι) *Salm. Georg.* mente

tum et crepidae Graecatim Aesculapio adulantur, quanto tunc magis arguas illud et urgeas oculis, et <si> iam simplicis et inaffectatae, tamen superstitionis reum? Enimuero cum hanc primum sapientiam uestit, quae uanissimis superstitionibus renuit, tunc certissime pallium super omnes exuuias et peplos augusta uestis superque omnes apices et titulos sacerdos suggestus. Deduc oculos, suadeo, reuerere habitum, unius interim erroris tui renuntiatorem.

V.1. Tamen, inquis, ita a toga ad pallium? Quid enim, si et a diademate et a sceptro? An aliter mutauit Anacharsis, cum regno Scythiae philosophiam praeuertit? Nulla in melius transgressi sint signa, est habitus iste quod faciat.

Ma.[2] *e coni. Ludouici Cast.* uagantur *Jun.* **143** crepidae Graecatim *Leopold* (*cfr Gerlo in Praef., p. 18*) *Oe. Ma.*: crepidae Graccatum *Salm. Rig.* cr. gr(a)ecata gr(a)ecatum *NS* cr. gr(a)ecatae gr(a)ecatum *VLF* cr. Graecatae Graecatim *Rh. B Gel. Jun.* crepidae cretatae Graecatim *Turneb. Pa. Cerda Georg.* **144** et] quod *Lat.* urgeas *NS Rh.*[2] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: urges *VLF Rh.*[1] *B Gel. Pam. Lat.* **144–145** etsi iam *Salm. Rig. Oe. Ma.*: etiam *codd. rell. edd.* ut iam *Cast.* **145** ineffectatae *LF* infectatae *N* **147** restitutionibus *N* **149** angusta *LN* super quae *N* **149–150** titulos] tutulos *Salm. Rig. Oe.* **150** sacerdos suggestus] sacerdotumque suggestus V^2 sacer suggestus *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* Deduc *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: *om. L* deducit *VNF rell. edd.*

V, 1 ita a toga ad] ita toga ad *S* ita togato ad *N* ita cogato ad *VLF* **2** si et *codd. Rh. Ma.*: et *om. rell. edd.* **2–3** mutabit *codd. Rh.* **3** Scythiae] scithicae *codd.* Scythico *Rh.*[2] Sythice *Rh.*[1] **4** transgressi *codd. S Rh.*[1] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: transgressis *Rh.*[2] B transgressus *Gel. Pam.* signa *S Rh.*[2] *rell. edd.*: di-

Prius etiam, ad simplicem captatelam eius, nullo taedio constat. Adeo nec artificem necesse est qui pridie rugas ab exordio formet et inde deducat in tilias totumque contracti umbonis figmentum custodibus forcipibus assignet, dehinc diluculo, tunica prius cingulo correpta, quam praestabat moderatiorem texuisse, recognito rursus umbone et, si quid exorbitauit, reformato, partem quidem de laeuo promittat, ambitum uero eius, ex quo sinus nascitur, iam deficientibus tabulis retrahat a scapulis et, exclusa dextera, in laeuam adhuc congerat cum alio pari tabulato in terga deuoto, atque ita hominem sarcina uestiat.

V.2. Conscientiam denique tuam perrogabo, quid te prius in toga sentias, indutumne an onustum? Habere uestem an baiulare? Si negabis, domum consequar;

---

gna *codd. Rh.*[1] **5** faciant *VLF* **6** captatelam *codd. S Salm. Rig. Oe. Ma.*: captat telam *Rh.*[1] specta telam *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* **7** artifice *B Gel. Pam.* **8–9** in tilias *B Gel. Pam. Georg. Ma.*: in tillias, Fintillius *N Rh.*[1] intillis *VL* in talias *Salm. Rig.* nitidius *Oe.* in tabulas *alii* **9** contractum bonis *VL Rh.*[1] contractium bonis *X* **10** assignent *VL* **11** moderationem *VLF Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] **12** umbonem *codd. Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] et] ut *codd. Rh.* **13** quidem partem *codd. Rh.*[1] **13–14** promittat, ambitum uero] promittatu ero ambitum uero *N* promittat uero ambitu uero *VLF Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] **16** in laeuum *codd.* **17** terga *NS Salm. Rig. Oe. Ma.*: tergo *rell. codd. edd.* deuoto *Rh. B Gel. Pam. Salm. Rig. Oe.*: denoto *N* de uoco *VLF* demoto *Jun. Scal.* dimoto *Cerda Georg.* deuoluto *Cast. Ma.* deuoto *X*] sarcinam *NF Rh.*[1] sarciam *VL., corr. Rh.*[2] **19** prorogabo *VL* **20** indutumne an onustum *F Pam. Lat.*: indictum ne an onustum *N* indutum mea non ustum *L* indutum inea nonustum *V* indutum anne onustum

uidebo quid statim a limine properes. Nullius profecto alterius indumenti expositio quam togae gratulatur. Calceos nihil dicimus, proprium togae tormentum, immundissimam pedum tutelam, uerum et falsam. Quem enim non expediat in algore et ardore rigere nudipedem, quam in calceo uincipedem? Magnum incessui munimentum sutrinae Venetiae prospexere perones effeminatos?

V.3. At enim pallio nihil expeditius, etiam si duplex, quod Cratetis. Mora nusquam uestiendo imponitur; quippe tota molitio eius operire est solutim. Id uno circumiectu licet, et quidem nusquam inhumano; ita omnia hominis simul contegit. Humerum uolens exponit uel includit, ceteroquin humero abhaeret, ni-

---

rell. codd. indutum nea non ustum *X* **26** in algore et ardore rigere] in algore (angore *L*) et ardore rigore *codd.* in algore rigere *propos. Salm. p. 391* in algore et ardore rigere <et calere> *V. d. Vliet, o. c., p. 99.* **27** uincipedem *Salm. Rig. Oe. Ma.*: hunc pedem *codd. S Rh.*[1] uncipedem *Rh.*[2] *Pam. Georg.* unguipedem *B Gel.* <uri>uincipedem *Cast., ut contraria contrariis respondeant* **27–28** incessu *VLF Rh.*[1] **28** Veneriae *B Gel. Pam. Georg.* **31** quod] quoque *Lat.* Cratetis. Mora *Salm. Rig. Oe. Ma.*: cratetis (crateris *VL*) moram *codd. S Rh.*[1] Cratetis more *Rh.*[2] *B Gel. Pam. Lat.* **31–32** imponitur *Oe. Ma.*: componitur *codd. S Rh. B Gel. Pam. Lat.* cum ponitur *Salm. Rig.* cum imponitur *etiam propos. Salm. p. 401.* **32–33** solutim. Id uno: solutim id uno *Rh.*[1] soluti miduno *N* soluti nuduno *VF* solutim nuduno *L* solutim, id est uno *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* solutim. Id ex uno *Salm. Rig. Oe. Ma.* **33** et quidem *N Cast. Ma.*: equidem *rell. codd. edd.* (licente quidem, nusquam inurbano *Lat. Jun. Scal.*) **34** uolens *codd. Ma.*: uelans *rell. edd.* uel *Salm. p. 403* **35** ceteroquin humero (*cfr comm.*): ceteroquin humerum *Salm. Rig. Oe. Ma.* cetero qua in humerum *Rh.*[2]

hil circumfulcit, nihil circumstringit, nihil de tabularum fide laborat, facile sese regit, facile reficit; etiam cum exponitur, nulli cruci in crastinum demandatur. Si quid interulae subter est, uacat zonae tormentum; si quid calceatus inducitur, mundissimum opus est, aut pedes nudi magis, certe uiriles magis quam in calceis.

V.4. Haec pro pallio interim, quantum nomine comitiasti. Iam uero et de negotio prouocat. Ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo; nihil officio aduigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria obseruo; canales non odoro, cancellos non adoro; subsellia non contundo, iura non conturbo, causas non

---

B Gel. Pam. Cerda Georg. ceteros quin humerum *S* ceteros quin uberum *N* cetero qui in uberum *F Rh.*[1] cetero qui uberum *VL* ceteroquin uber *fortasse rescribendum putauit Ma. sec. Tbes. L. L. I, 634, 41 sqq.* **38** reponitur *Gel. Pam.* cruci *Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: cruor *VL* cruo *NFS* ceuo *Rh.*[1] cippo *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* in crastinum] in posterum *S Salm. Rig.* crus *X* **39** subter est *S Salm. Rig. Oe. Ma.*: superest *codd. rell. edd.* **41** pedes nudi magis (= potius), certe uiriles magis] p. nudi <mundi> magis, c. u. magis *V. d. Vliet, p. 99, p. 99* p. nudi magis certe uiriles *rescribere maluerit Oe.* (*p. 949 in not.*), *altero magis deleto* pedes nudi magis *VLF* (*om.* certe uiriles magis) **43–44** comitiasti *Salm. Rig Oe., cfr comm.*: comitasti *codd. S Rh.*[1] *Geffcken, o. c., p. 77, n. 4 Ma.* incomitiasti *Oe. p. 950 in not.* concitasti *Rh.*[2] *B Gel Pam.* conuiciasti (conuicio = conuicior) *coni. Kellner, Tert. ausgew. Schriften, I, p. 30 n. 1* quantum nomini: cum ita sit, iam... *prius coniecerat Salm.* (*comm. p. 418*). **44** prouocas *VLF Rh.* **45–46** officia *N* **47** canales non odoro, cancellos non adoro *Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: can. non od., canc. non adorio (*altertümlicbe Nebenform für*

elatro; non iudico, non milito, non regno: secessi de populo. In me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruare, quam in promptu. Sed ignauam infamabis: scilicet patriae et imperio reique uiuendum est. Erat olim ista sententia: nemo alii nascitur moriturus sibi. Certe cum ad Epicuros et Zenonas uentum est, sapientes uocas totum quietis magisterium, qui eam summae atque unicae uoluptatis nomine consecrauere.

V.5. Tamen propemodum mihi quoque licebit in publicum prodesse. Soleo de qualibet margine uel ara

---

adorior) *Kellner p. 30, n. 4* cancellos non adoro, carnales non odoro *S* canc. non adoro, canales non adoro *Rh.*[1] canc. non odoro, canales non adoro *codd.* cancellos non adoro (*om. rel.*) *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* **50** in me *VLN Salm. Rig. Oe. Ma.*: imme *F* in mo *S* imo *rell. edd.* mihi est *edd.*: nihil est *VLF om. N.* **50–51** nisi aliud non curo *S Rh.*[1] *Salm. Rig. Oe. Ma.*: nisi caliud (taliud *F*) non curo *NF* nisi et aliud non curo *VL* nihil aliud nunc curo *Rh.*[2] nec aliud nunc curo *Rh*[1mg]. *B Gel. Pam.* nisi taliud *X* **51** uitae mulierem (muliere *F Rh.*[1]) *codd. Rh.*[1], *corr. Rh.*[2] **52–53** ignauam infamabis *Salm. Rig. Oe. Ma.*: ignaua infamauis *VLNS* ignaua in fama ius *F Rh.*[1] ignauia infamabis *Rh.*[2] ignauia infamat uis *V*[2] ignauia infamat *Scal.* ignaua infamique *B Gel. Pam.* infama uis *X* **53** reique *VNFS Salm. Rig. Oe. Ma.*: rei quae *L Rh.*[1] rei ue publicae *Rh.*[2] reique publicae *B Gel. Pam.* **54** est *om. Ma.* Erat *L Salm. Rig. Oe. Ma.*: Errat *rell. codd. edd.* sententia: nemo ... *Sic primus interpunxit Ma. qui tamen interpretatur ui edd. supp., cfr Gerlo R. B. Pb. XVII, p. 406 sqq.*: sententia. Nemo ... *rell. edd.* **55** Epicuros] episcaros *F* episcopos *VL* **56** quietis] phycis *Scal.* **58** consecrauere *Salm. Rig. Oe. Ma.*: conscruauere *codd. rell. edd.* **59** tamen uel propemodum *VLF Rh.*[1] tam uel pr. *N, corr. Rh.*[2] Tamen uel pr. *X* [*fortasse recte*] **60** prodisse *LF Rh.*[1]

medicinas moribus dicere, quae facilius publicis rebus et ciuitatibus et imperiis bonas ualetudines conferent quam tuae operae. Quippe si pergam ad acuta tecum, plus togae laesere rem publicam quam loricae. Atquin nullis uitiis adulor, nullis ueternis parco, nulli impetigini. Adigo cauterem ambitioni, qua M. Tullius quingentis milibus nummum orbem citri emit, qua bis tantum Asinius Gallus pro mensa eiusdem Mauritaniae numerat — hem, quantis facultatibus aestimauere ligneas maculas! — item qua lances centenarii ponderis Sulla molitur! Vereor sane, ne parua sit ista trutina, cum Drusillanus, equidem seruus Claudii, quingenariam promulsidem aedificat, suprascriptis fortassean mensis necessariam, cui si officina exstructa est, debuit et triclinium.

V.6. Immergo aeque scalpellum acerbitati ei, qua Vedius Pollio seruos muraenis inuadendos obiectabat.

---

prodidisse *N*, *corr. Rh.*² margine] imagine *Turneb.* **61** facilius *NS*: felicius *rell. codd. edd.* **62–63** conferrent *N* **65–66** nulli impetigini *Salm. Rig. Oe. Ma.*: nullum petigini adulor adulor (*bis*) *N* nullum p. adulor *VLF Rh.*¹ nulli imp. adulor *Rh.*² *B Gel. Pam.* nulli imp. addicor *Ma.*²e coni. Ludouici Cast., ut seruetur τρίκωλον **66–67** quam Tullius *codd.* quamquam Tullius *Rh.*¹, *corr. Rh* ² **67** nummum *Rh.*² *Hadr. Jwius* (*Animadu. V, 10*) *Turneb.* (*Aduers. VII, 20*) *Pam. Salm. Rig. Oe. Ma.*: non unum *codd. Rh.*¹ *B Gel.* **68** pro mensa] promenda *codd.* pro menda *Rh.*¹, *corr. Rh.*² **69** numerat — hem ... *Ma.*: numerat. Hem ... *rell. edd.* **72** ista *om. N* Drusillianus *V* Rusillianus *F* Rusillanus *L* Rusilianus *N Rh.* et quidem *NB Gel. Scal.* **73** quingenaria promulsidem *NF Rh.* quingenaria pro mulsidem *VL., corr. Rh.*² **74** mensis *N et uulgo*: mensisset *VLF* mensis et (= etiam) *Ma.* **76** acerbitat ei *codd. Rh.*¹ **77** Pollio] pullo

Noua scilicet saeuitiae delectatio terrenae bestiae exedentulae et exungues et excornes; de piscibus placuit feras cogere, utique statim coquendis, ut in uisceribus earum aliquid de seruorum suorum corporibus et ipse gustaret. Praecidam gulam, qua Hortensius orator primus pauum cibi causa potuit occidere, qua Aufidius Lurco primus sagina corpora uitiauit et coactis alimentis in adulterinum prouexit saporem; qua Asinius Celer mulli unius obsonium sex sestertiis detulit; qua Aesopus histrio ex auibus eiusdem pretiositatis, ut canoris et loquacibus quibusque, centum milium patinam confiscauit; qua filius eius, post tale pulpamentum, potuit aliquid

---

codd. mandendos *Ciac.* **78** saeuitiae delectatio *Geffcken p. 78, n. 3 Ma.*: saeuitia delectatio *Gel. Pam Jun.* saeuitia delectato *L Rh.*^{2} *B Turneb. Salm. Rig. Oe.* saeuitia adelectato (a d. *Rh.*^{1}) *NF Rh.*^{1} saeuitia a delectatos *S* saeuitia delectatos *V* saeuitia delectatus V^{2} *Lat. Scal. Cerda Georg.* terrenae] tenerae *Lat. Cerda Georg.* non terrenae *legendum putauit aliquando Salm., p. 450* **79** exedentulae (exod. *L*) *codd. Rh. B Gel. Turneb. Pam. Cerda Geffcken, l. c. Ma.*: et exedentulae *Georg.* et edentulae *Jun. Salm. Rig. Oe.; cfr quae adnotaui in comm.* exungues (exangues *L*) et excornes *codd. Rh.*^{1} *I. F. Gronouius* (*Obss. in Eccl. Scriptt. c. 13*) *Oe. Geffcken l. c. Ma.*: exunguis et excornis *Rh.*^{2} *B Gel. Turneb. Pam. Jun. Salm. Cerda Rig. Georg.* et et (*post.* et *eras.*) edentulae *X* et edentulae *Waszink, Mnemosyne, III, 9 (1910), 136/137.* **84** Lurcho *codd. Rh.*^{1} **84–85** initiauit *VL* **85** adulterinum *Rh.*^{2} *Pam. Oe. Ma.*: adulterium *codd. S rell. edd.* **86** Celer] ceter *codd.* cetus *Rh.*^{1}, *corr. Rh.*^{2} Celer] esset *X* **86–87** sex sestertiis] sexis *codd. Rh.*^{1}, *corr. Rh.*^{2} (: sex HS) ex auibus] auibus *Salm. Rig.*, cfr *comm.* **89** confiscauit] conflauit *Hadr. Junius* (*Animadu. V, 10*) *Pam. Scal.*

sumptuosius esurire. Margarita namque, uel ipso nomine pretiosa, dehausit, credo ne mendicius patre coenasset.

V.7. Taceo Nerones et Apicios, Rufos. Dabo catharticum impuritati Scauri et aleae Curii et uinolentiae Antonii. Et memento istos interim ex multis togatos fuisse; quales apud pallium haud facile. Has purulentias ciuitatis quis eliciet et exuaporabit, ni sermo palliatus?

VI.1. Sermone, inquit, me suasisti, medicamine sapientissimo. Verum, etsi eloquium quiescat, aut infantia subductum aut uerecundia retentum (nam et elingua philosophia uita contenta est), ipse habitus sonat. Sic denique auditur philosophus dum uidetur. De occursu meo uitia suffundo. Quis non, aemulum suum cum uidet, patitur? Quis oculis in eum potest, in quem mentibus non potest? Grande pallii beneficium est, sub cuius recogitatu improbi mores uel erubescunt.

VI.2. Viderit nunc philosophia, quid prosit; nec enim sola mecum est. Habeo et alias artes in publico

---

Marc. qua *om. Salm. Rig.* **91** esurire] esurere *L* esui ore *NF* **92–93** patrocinasset *NS* **94** Apicios, Rufos *codd. Rh.*[1] *Ma.* (*de asyndeto cfr comm.*): Apicios et Rufos *rell edd.* **95** uenulentiae *codd.* **96** interim <paucos> ex multis *V. d. Vliet, p. 100* **98** exuaporabit] exsuppurabit *Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*

VI, 1 suasisti] sanauisti *Mercurius* (*cfr. Gerlo in Praef. p. 13*) **4** elingui V^2 *Rh.*[2] *Georg.* elinguis *Salm. Rig.* **6** suffundo] sui fundo *codd. Rh.*[1], *corr. Rh*[2] **11** Videris nunc, philosophia

utiles. De meo uestiuntur et primus informator litterarum et primus enodator uocis et primus numerorum harenarius et grammaticus et rhetor et sophista et medicus et poëta et qui musicam pulsat et qui stellarem coniectat et qui uolaticam spectat. Omnis liberalitas studiorum quattuor meis angulis tegitur. Plane post Romanos equites, uerum et accendonis et omnis gladiatorum ignominia togata producitur. Haec nimirum indignitas erit: «A toga ad pallium»!

Sed ista pallium loquitur. At ego iam illi etiam diuinae sectae ac disciplinae commercium confero. Gaude pallium et exsulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo Christianum uestire coepisti.

... *Jun.* **13** enodator *NS Salm. Rig. Georg. Oe. Ma.*: edonator *VLF Rh.*[1] edomator *V*[2] *Rh.*[2] *B Gel. Pam.* **15–16** stellarum *VN Rh.*[1] stellatium LF, *corr. Rh.*[2] **18** Plane postrema, non equites *Scal.* equites, uerum et *Rh.*[1] *Rig. Geffcken Ma.*: equites: uerum et *Salm.* equites. Verum et *rell. edd.* accendonis *codd. Ma.*: accedonis *Rh.*[1] accendones *S Salm. Oe.* accedones *Rig.* cerdones B *Gel. Pam. Jun. Georg.* **20** Nec nimirum *LF* erit] erat *N* **21** Sed] Sic. *Cast.* Ac ego *VL* iam me illi *Pam. Georg.* **22** ac] ad *codd. Rh.*

О ПЛАЩЕ

I.1. Мужи карфагеняне, вечные властители Африки[1], знатные своей древностью, счастливые своей новизной![2] Я радуюсь, что вы столь процветаете во времена, когда имеется приятная возможность обращать внимание на одежду. Ибо это — досуг мира и благополучия[3]. Благо снисходит от властей и от небес. Однако и у вас вид туники некогда был иным. По крайней мере, как гласит молва о вашем пристрастии к ткани, выбору цвета и длины одежды, туники не опускались ниже голени, не доходили бесстыдно до колен и не были узки в плечах и руках. Не было в обычае и разделять складки поясом; напротив, они своей квадратной симметрией[4] отлично сидели на мужах. Верхней же одеждой был плащ-паллий; и сам четырехугольный, отведенный назад с обеих сторон, он покоился на плечах, стянутый на шее укусом пряжки.

I.2. Подобным образом одевается сегодня жречество вашего Эскулапа[5]. Так в самое недавнее время

одевалась и община-сестра[6], а если взять какое-либо иное место в Африке — Тир[7]. Но когда повернулась урна с вековыми жребиями, и Бог стал более благоволить к римлянам, то община-сестра, скороспелая в своем стремлении ко всему римскому, по собственному почину поспешила преобразиться[8], дабы уже самим своим обликом поприветствовать приплывшего Сципиона[9]. А вам, после благодеяния, данного взамен нанесенной несправедливости, — вам, у которых была отнята старческая слабость, а отнюдь не слава, — после всех непристойностей Гракха[10] и насильственных издевательств Лепида[11], после троекратных алтарей Помпея[12] и долгих промедлений Цезаря[13], когда Статилий Тавр воздвиг стены[14], а Сентий Сатурнин произнес торжественную речь[15], когда согласие принесло радость, была поднесена тога. О, сколь долгий путь совершила она от пеласгов к лидийцам, а от лидийцев к римлянам[16], чтобы карфагеняне смогли одеваться с плеча куда более высокого народа!

I.3. С тех пор вы вешаете на себя удлиненную тунику, как того требует мода, и попираете изобилие стройного плаща дощатым соединением[17]; но если даже прежде всего вас одевает условность, достоинство или прихоть времени[18], все-таки паллий, и не помня о том, вы называете своей одеждой. Я не удивляюсь этому по причине предшествующего доказательства[19]. Ведь и барана, не того, которого Лаберий[20] называет «гнуторогим, шерстокожим и носящим мошонку», но осадную машину с бревном[21], которая крушит, воюя, городские стены и которую еще никто не приводил в движение до тех пор, пока тот са-

мый Карфаген, а «был он богат и в битвах бесстрашен»[22], не построил ее первым из всех[23], как качели для висячего натиска, заимствовав силу оружия от ярости животного, защищающего себя головой. Однако, когда подходили к концу времена отечества, и уже римский таран дерзал крушить свои некогда стены, тотчас изумились ему карфагеняне как новому иноземному изобретению. Поистине,

«Могут все изменить бесконечно долгие сроки!»[24].

Вот и плащ точно также не признают своим.

II.1. Поговорим теперь о другом, чтобы пуниец не краснел и не страдал среди римлян. Разумееется, изменять свой облик есть привычная обязанность всей природы. Соблюдает ее и этот мир; мир, который мы населяем. Пусть увидит Анаксимандр, если считает, что миры множественны[25], пусть увидит где-угодно кто-либо другой вплоть до Меропов[26], как Силен наполняет своей болтовней уши Мидаса[27], пригодные для еще больших басен[28]. Но и тот мир, который признает Платон, отображением коего является, якобы, наш мир[29], даже он неизбежно также изменяется. Ведь, если мир будет состоять из различных субстанций и свойств, он окажется устроен по образу здешнего мира[30]. Поистине, нет мира, отличного от этого. Противоположные начала в одном являются противоположными благодаря изменению, а чреда изменений примиряет в едином союзе раздор противоположностей. Таким будет всякий мир, который соединен в одно тело противоположностями и

поддерживает гармоничность своей организации непрестанной полосой изменений.

II.2. Действительно, — и это видно даже с завязанными или вообще «гомеровскими» глазами[31], — все отмеренное нам является переменчивым. День и ночь попеременно сменяют друг друга. Солнце изменяется в своих годичных положениях, а луна — в месячных ритмах. Разнообразное сочетание созвездий временами что-то отвергает, а временами вновь вызывает к жизни[32]. Ширь неба то блещет своей открытостью, то грязна от туч; то хлещут дожди, то обрушиваются какие-либо осадки с дождями, отсюда возникает влажность и — вновь сухая погода. Так и в море есть пресловутая «надежность»[33], пока оно «честное»[34] от спокойствия ровно меняющихся ветров и умеренное от штиля, но и оно внезапно становится беспокойным от сильного ветра. Если же ты обратишь внимание на то, что и земля любит по временам облачаться в покровы, то, чего доброго, помня ее зеленой, станешь отрицать, что это та же самая земля, когда видишь ее золотисто-желтой, а вскоре узреешь и белой. Также и прочие ее украшения разве не возникают путем изменения одно из одного, а другое из другого? Хребты гор сбегают вниз, и кипят жилы источников, и русла рек засыпаются землей.

II.3. Изменился некогда и весь мир, со всех сторон окруженный водами. До сих пор по горам странствуют простые и витые раковины, стремящиеся доказать Платону, что даже кручи гор были покрыты волнами[35]. Но, выплыв из вод, мир снова изменился в своем облике, став другим и оставшись тем же самым.

И ныне в отдельных местах меняется его вид: когда разрушается земная твердь; когда меж островов уже нет никакого Делоса, а Самос — пески, и Сивилла не лжива[36]; когда в Атлантическом океане ищут землю, равную Ливии или Азии[37]; когда берег Италии, некогда перехваченный посредине ударами Адриатического и Тирренского моря, образует в качестве оконечности Сицилию[38]; когда все это место разлома, обращая вспять своими ущельями бурное схождение морских вод, вспитало новое зло моря, которое не выбрасывает, а пожирает обломки кораблей[39].

II.4. И твердь земная страдает от небес, либо по собственным причинам. Посмотри на Палестину! Там, где река Иордан является владыкой границ — огромное запустение, и осиротелое царство, и бесплодное поле. А прежде здесь были города, многочисленные народы, и славилась почва[40]. Но поскольку цензором выступает Бог, а нечестивость заслужила огненные дожди — только до тех пор был Содом, и нет уже никакой Гоморры, и все впоследствии стало прахом, а лежащее поблизости море, равно как и суша, живет смертью[41]. Вот из такого рода тучи и в Этрурии были сожжены древние Вольсинии[42], а чтобы Кампания больше уповала на свои горы, у нее были отняты Помпеи[43]. Однако, не дай Бог такого! О, если бы и Азия уже могла не бояться оседания почвы! О, если бы и Африка смогла однажды насытить пропасть, искупленная потерей одного военного лагеря[44]! Немало и других подобных бедствий привело в движение и обновило облик мира.

II.5. Войнам также было позволено чрезвычайно многое в этом обновлении. Но перечислять грустные события не менее неприятно, нежели чреду Царств: сколько уж раз и сами они переменились, начиная от Нина, потомка Бела[45], если, конечно, Нин правил первым, как то утверждают невежественные предшественники. Перо почти не имеет обыкновения заходить у вас дальше: вероятно, лишь от ассирийцев открываются для вас века истории. Мы же, кто читает божественную историю, владеем знанием мира от самого его рождения.

II.6. Но я хочу говорить о радостных вещах, ибо и они подвержены изменениям. Если что-то размыло море, выжгли небеса, увела вниз земля, истребил меч — все это, как бы взятое в долг, возвращается в другом месте. Ибо и в начале земля была пустынна и свободна от людей на большом пространстве, и если где-нибудь занимало место какое-то племя, оно было единственным для самого себя. Итак, род человеческий, если только ты подразумеваешь в одних местах большое число людей, а в других незначительное, позаботился о том, чтобы все обрабатывалось, пропалывалось и исследовалось, так что затем, словно из пахотных борозд и посадок, стали взрастать по всему свету народы от народов и города от городов. Перелетели на другие места вереницы изобиловавших своей численностью племен. Скифы производят в изобилии персов, в Африку изрыгаются финикийцы, фригийцы порождают римлян[46], в Египет выводится семя халдеев, а когда оно оттуда исходит — это уже племя иудеев. Так, равным образом, и потомки

Геркулеса под предводительством Темена продвигаются вперед, захватывая Пелопоннес[47]; так и ионийцы, спутники Нелея, застраивают Азию новыми городами[48]; так и коринфяне во главе с Архием закладывают Сиракузы[49].

II.7. Но к чему уже древность, когда наши пристанища перед нами. Насколько изменился мир в этом веке! Сколько городов или вывела, или возвеличила, или возвратила тройная доблесть нынешней власти[50]! А в то время как Бог благоприятствовал стольким Августам[51], сколько было проведено переписей населения[52], сколько народов вновь обрели чистоту, сколько сословий обрели достоинство, сколько варваров было отражено! Земля действительно стала обработанной усадьбой этой империи, когда с корнем выдрана всякая волчанка вражды, вырваны артишок и ежевика коварной дружбы, и прекрасен мир над яблоневым садом Алкиноя[53] и розами Мидаса[54]. Итак, хваля меняющуюся вселенную, что придираешься ты к человеку?

III.1. И животные меняют облик в соответствии со сменой своего одеяния. Хотя бы и у павлина одеждой, и притом из числа дорогих, служит перо более багряного цвета, чем любой пурпур в том месте, где цветет его шея, с бóльшей примесью золота, чем в любой обшивке там, где сверкает спина, и свободнее всякой сирмы там, где лежит его хвост — перо многоцветное и пестрое, никогда не бывающее одинаковым, всегда иное, хотя и когда иное — всегда то же

самое, и столько раз, наконец, ожидающее изменений, сколько раз оно будет приведено в движение.

III.2. Хотя и после павлина, но следует упомянуть и змею. Ведь и она изменяет то, что получила по жребию — кожу и век. Лишь только она почувствует старость, как забивается в тесное место и, одновременно входя в нору и тотчас от самого порога выходя из кожи, обновленная, разворачивает свои кольца. Вместе с чешуей же отбрасываются и годы. Гиена, если ты обратишь внимание, в течение года имеет один пол, становясь поочередно то самцом, то самкой. Обхожу молчанием оленя, поскольку и он является хозяином своего возраста. Съев змею, он возвращает себе с помощью ее яда юность[55].

III.3. Существует и

«четырехногая, медленноходная, в поле живущая, малого роста, с бугристой спиной»[56].

Ты думаешь о черепахе Пакувия[57]? Речь здесь не о ней. Принимает этот стих и другое животное из весьма незначительных, однако имя его величественно[58]. Если ты услышишь о хамелеоне, не зная о нем прежде, то, верно, в страхе подумаешь, что это нечто значительное, вроде льва. Но когда встретишь его в винограднике, почти целиком помещающегося под виноградным листом, тотчас усмехнешься смелости греческого названия, поскольку в теле его нет даже сока, каковой в большом количестве подобает иметь мелким тварям. Хамелеон живет своей кожей. Голова у него выходит непосредственно из спины, поскольку отсутствует шея. У хамелеона сильно отступающие

назад, но выпуклые для кругового обзора глаза, даже зрачки вращаются[59]. Вялый, бессильный, он едва держит свое тело над землей. Стоя неподвижно, замышляет движение и ведет тело вперед. Свой шаг он более демонстрирует, нежели совершает. Он постоянно голоден, но не слабеет. Кормится, разинув рот, и, раздуваясь как мех, пережевывает свою жвачку. Пища у него от ветра[60]. Однако и хамелеон может изменять себя как никто другой. Хотя собственный цвет у него и один, когда к нему что-либо приближается, он, подстраиваясь, заливается тем же самым цветом. Это свойство, которое обычно называется «играть своей кожей»[61], дано одному хамелеону.

III.4. Многое следовало сказать, чтобы, предварительно подготовившись, добраться до человека. Его вы также застаете в начале — наг и гол стоял он перед своим Создателем-гончаром[62]. Лишь после человек овладел, — что было ему еще не позволено — мудростью, оказавшейся, таким образом, похищенной[63]. Тогда же, спеша, покрывает он то, что еще не было подвержено стыду в новом теле, фиговыми листьями. И вот, с того времени, как Бог за совершенное преступление изгоняет его из места происхождения, человек, одетый в шкуру, отдается миру и металлу.

III.5. Но это — вещи тайные, и не всем дело их знать. Давайте поговорим теперь о вашем, — о том, что рассказывают египтяне, излагает Александр[64] и читает африканец[65], — о времени Осириса[66], когда к тому приходит из Ливии богатый овцами Аммон[67]. Итак, как утверждается, Меркурий, прикоснувшись к барану и восхитившись его мягкостью, ободрал

с него шкуру и, пока, продолжая тянуть шерсть, испытывал, что ему подсказывает легкость этой материи, он вытащил нить и соткал ее наподобие веревки, которую некогда сам же свил из полос лыка[68]. Но вы предпочли разделение шерсти и устройство ткацкого станка Минервы[69], хотя мастерство Арахны[70] куда более изысканно.

III.6. Теперь о материи. Я веду речь не о милетских, сельгийских или альтинских овцах, и не о тех овцах, одаренных от природы цветом, которыми славен Тарент или Бетика[71], поскольку одевают людей и растения, и зеленый цвет льна после вымачивания становится белым как снег. Но было бы недостаточно только «сажать» и «сеять» тунику, если бы не удалось удить одежду как рыбу. Ведь и из моря происходит шерсть, где ее снабжают ворсом раковины, роскошные своей мшистой шерстистостью[72]. Отнюдь не является тайной, что существует и гусеница-шелкопряд, которая лучше, чем пауки, плетет свои сети; разжижая, она растягивает по воздуху нити, а затем, поедая их, выпускает впоследствии из своего чрева. Поэтому, если ты умертвишь ее, будешь вить нить из пряжи.

III.7. Итак, разум выявил столь многочисленные способы изготовления тканей, во-первых, чтобы одеть человека, как того требует необходимость; а затем, чтобы украсить и даже придать пышность там, где этого требует тщеславие. Тем самым он сделал известными различные виды одежды. Часть из них служит одеянием отдельных народов и не является общей для других, часть же повсюду полезна для

всех, как этот вот плащ, хотя в большей степени и греческий, но по языку уже принадлежащий Лацию[73]. Вместе с названием в употребление вошла и одежда. И даже тот, кто считал, что грекам не место в городе, — сам Катон[74], изучивший их литературу и язык уже старцем[75], — освободив на некоторое время плечо от своего судоговорения[76], был тем не менее благосклонен к грекам за их манеру одеваться в паллий.

IV.1. Отчего же ныне, если римская власть и культура являются спасением для всякого человека, вы нечестивым образом настроены по отношению к грекам? Или, если дело обстоит по-иному, откуда в провинциях более суровых, которые природа приспособила скорее для войны с пахотным полем, не выходящие из употребления и впустую изматывающие силы занятия в палестре? Откуда умащение глиной, катание в пыли[77] и изнурительное питание? Откуда у некоторых нумидийцев, еще носящих султаны из конского хвоста, остриженные вплоть до кожи волосы, так что лишь макушка головы остается свободной от бритвы[78]? Откуда у людей взъерошенных и лохматых столь ценная смола для заднего места[79] и столь хваткие щипцы для вырывания волос с подбородка? Удивительно, что это происходит без плаща! Ведь все это — дело славной Азии[80]. Что у тебя общего, Ливия и Европа, с одеждами, предназначенными для атлетических упражнений, которые ты и надевать-то не умеешь? И действительно, почему лучше

по-гречески выщипывать волосы, чем по-гречески одеваться?[81]

IV.2. Перемена одежды близка к проступку только в том случае, если изменяется не привычка, а природа. Существует достаточная разница между тем, что чтит время, и религией. Пусть привычка доверяет времени, а естество — Богу. Потряс природу Лариссейский герой[82] своим превращением в деву, — он, вскормленный мозгом и внутренностями зверей (отсюда и связь с именем, — ведь губы его были свободны от вкуса сосцов[83]); он, прошедший суровую школу подле грубого лесного чудовища-воспитателя[84]; он, терпевший диких зверей, как ребенок терпит заботу матери. Уже определенно повзрослевший[85], уже определенно тайно выполнивший по отношению к кому-то роль мужчины, он продолжает облачаться в столу, укладывать волосы в прическу, придавать нужный вид своей коже, смотреться в зеркало, разглаживать свою шею, превращенный в женщину и своими проколотыми ушами[86]. Все это сохраняет его статуя в Сигее[87].

Позднее он вполне стал воином, ибо нужда возвратила ему его пол. Зазвучал сигнал к сражению и — оружие не далеко[88]. Сам меч, — говорит он, — притягивает к себе мужа. Впрочем, если бы он и после такой приманки продолжал оставаться девой, то смог бы и замуж выйти. Итак, вот вам перемена. Двойное, по крайней мере, чудовище: из мужа женщина, затем из женщины муж, хотя в противном случае не нужно было бы ни истину отрицать, ни в обмане признаваться. И тот, и другой вид изменения

плох: один — против природы, другой же — во вред спасению.

IV.3. Похоть еще отвратительнее изменила облик мужа с помощью одежды, нежели какие-либо опасения матери[89]. Но все же почитается у вас тот, которого должно стыдиться, тот «дубинострелошкуроносец», который весь жребий своего прозвища свел на нет женской одеждой. Столь многое было позволено таинственной Лидии, что Геркулес был выставлен как продажная женщина в лице Омфалы, а Омфала — в лице Геркулеса[90]. Где Диомед и кровавые стойла[91]? Где Бусирис и погребальные жертвенники[92]? Где трижды единый Герион[93]? Палица Геркулеса желала издавать зловоние от их мозгов еще и тогда, когда ее оскорбляли благовониями. В то время как роскошь брала верх, уже удалялась пемзой старая кровь Гидры[94] и кентавров на стрелах, для того, быть может, чтобы после уничтожения чудовищ эти стрелы скрепляли венок[95]. Также и плечи благоразумной женщины или какой-нибудь благородной девы не решились бы войти под шкуру столь большого зверя, если только шкура эта не была размягчена, ослаблена и надушена, что, я думаю, и было сделано у Омфалы бальзамом или телином[96]. Полагаю, что и грива претерпела гребень, дабы львиная шкура не обожгла нежную шею. Пасть набита волосами, собственные волосы оттенены среди львиных, спадающих на лоб, — вся поруганная львиная морда заревела бы, если б могла! Немея, если и правда имелся бы у местности какой-нибудь гений, определенно стонала: ведь тогда только она, оглянувшись вокруг, заметила, что

потеряла льва. Каков же был знаменитый Геркулес в шелках Омфалы, представила Омфала, облеченная в шкуру Геркулеса[97].

IV.4. Но и тот, кто сначала принял на себя труд жителя Теринфа[98], а после, в Олимпии, перестал быть мужчиной, — кулачный боец Клеомах[99], битый внутри своей кожи[100] и, более того, достойный венка среди новианских «Фуллонов»[101], — он, по заслугам упомянутый мимографом Лентулом в «Жителях Катины»[102], как поместил на место следов, оставленных кестами[103], кольца и браслеты, так и грубую шерсть эндромиды[104] сбросил с себя с помощью одежды из тонкой ткани.

IV.5. Следует обойти молчанием Фискона[105] и Сарданапала[106], которые, если бы не были известны своей похотью, вообще бы не были иначе никому известны, как цари. Однако следует молчать, дабы и те не возмутились насчет некоторых ваших цезарей, столь же постыдных; чтобы не было вменено с собачьей настойчивостью[107] указывать на цезаря — поистине Субнерона[108], более нечестивого, нежели Фискон, и более изнеженного, чем Сарданапал.

IV.6. Не теплее для мужа в здравом уме и сила пустой славы, заключенная в изменении одежды. Всякое стремление есть зной. Но когда это стремление превращается в горячую страсть, тогда из жажды славы возгорается пламя. И вот ты видишь великого царя, пылающего от этого трута, царя, уступающего только славе. Он победил мидийское племя, и сам был побежден мидийской одеждой[109]. Отбросив триумфальные доспехи, он ушел в покоренные восточ-

ные ткани. Свою грудь, испещренную царапинами от покрывавших ее доспехов, все еще тяжко дышащую от трудов войны, он обнажил роскошным одеянием[110] и угасил мягко овевающим шелком. Македонянин не был бы достаточно спесив душой, если бы не услаждал его также пышный наряд. Да и сами философы, я полагаю, стремятся к вещам такого рода.

IV.7. Однако я слышу, что и в пурпуре занимались философией. Если в пурпуре, то почему не в плетеных сандалиях? Обуваться если не в золото, то в пурпур, менее всего подобает греческому образу жизни. Впрочем, некто вышел и в пурпурных тканях, и обутый в золото[111]. Но он вышел, по крайней мере, достойно — с кимвалом, дабы что-нибудь было созвучно его вакхическим одеяниям. Поэтому, если бы в тех местах лаял из бочки Диоген[112], он не попрал бы его измазанными глиной ногами, что испытали на себе пиршественные ложи Платона[113], но без сомнения отнес бы всего Эмпедокла в храм Клоацины[114], чтобы тот, кто в безумии вообразил себя небожителем, сначала приветствовал своих сестер[115], а затем людей.

IV.8. Итак, пусть будет справедливо пронзать острием, показывать пальцем и кивать на такие одежды, которые изменяют природе и скромности. Одним словом, если кто с Менандровой роскошью будет тащить красивую одежду по земле, то пусть, как и комический поэт, услышит около себя: «Какую хламиду губит этот безумец!»[116]. Но, поскольку уже давно упразднена цензорская строгость, сколь много предоставляет путаница для наблюдательного взора: вольноотпущенники в одежде всадников, поротые рабы

в одежде свободных людей, сдавшиеся на милость победителя в одежде благородных, деревенщина в одежде столичных горожан, шуты в одежде для форума, язычники в одежде воинов; могильщик, сводник, ланиста одеваются вместе с тобой[117].

IV.9. Обрати внимание и на женщин. Ты можешь видеть, как Цецина Север авторитетно запечатлел в сенате, чтобы матроны не появлялись на публике без столы[118]. Наконец, по постановлению авгура Лентула[119], той женщине, которая таким образом впадет в непотребство[120], было назначено наказание за бесстыдство, поскольку доносчики и поборники достоинства одежды как препятствия к распространению сводничества, старательно отучали от некоторых вещей. А ныне, занимаясь сводничеством по отношению к самим себе, женщины, дабы облегчить к себе доступ, торжественно отреклись и от столы и нижней туники, и от сандалий и высокой прически; отреклись также от носилок и кресел, в которых они по-домашнему и тайно находились даже на публике. Но один гасит свои светильники, другой зажигает чужие. Посмотри на проституток — торжище публичной похоти! Посмотри на лесбиянок! А если для тебя предпочтительнее отвести глаза от такого позора убитой прилюдно чистоты, взгляни тогда на дам высокого света: ужо увидишь «матрон»!

IV.10. И всякий раз, когда шелковая ткань овевает надсмотрщиков общественных уборных и утешает ожерельями их шею, которая еще грязнее их рабочего места, и нанизывает на руки, — свидетельницы всех постыдных дел, — браслеты, которые даже

сами матроны неразумно присвоили себе из подарков храбрых мужей[121], а нечистую голень облекает в чистый или красной кожи сапог, — почему ты не смотришь также и на эти одеяния, или на те, которые обличием своей новизны ложно выставляют напоказ религиозные чувства? Когда люди оказываются посвящены Церрере на основании совершенно белого одеяния, служащей особым признаком повязки и привилегии меховой шапки[122]; когда из-за противоположенного стремления к черной одежде и мрачной овчине на голове другие люди бегут на горы Беллоны[123]; когда одеяние с широкой пурпурной полосой и накинутые сверху красноцветные галатийские покровы прославляют Сатурна[124]; когда этот же самый плащ, лишь более причудливо одетый, и сандалии на греческий манер лестны для Эскулапа[125]; насколько больше, пожалуй, ты станешь уличать и осаждать своими взорами пресловутый паллий — ответчика хотя и за легкий и непринужденный, но все же предрассудок? Однако поскольку он впервые облек и ту мудрость, которая отвергла пустые предрассудки[126], именно паллий — воистину священная одежда; жрец, вознесенный превыше всех одеяний и пеплосов, превыше всех вершин и титулов. Я убеждаю: опусти глаза и почти одежду — обличительницу твоего единственного заблуждения[127].

V.1. Итак, говоришь ты, стало быть, от тоги к паллию? А что, если и от диадемы со скипетром? Разве иным образом изменился Анахарсис, когда царству

Скифии предпочел философию[128]? Пусть в целом и нет специфических признаков у человека, перешедшего к лучшему, но есть эта одежда, которая вполне может считаться таковым признаком.

Прежде всего обрати также внимание на его простое надевание, которое, как известно, не вызывает отвращения. Нет нужды и в умельце, который бы накануне для начала сформировал складки, потом перевел бы их на липовые лубки и все строение стянутого умбона[129] поручил бы стражам-щипцам; который бы затем, с рассветом, прежде охватив поясом тунику, которую было бы лучше выткать более умеренного размера, снова приведя в порядок умбон, а также, если что-то растрепалось, вновь придав форму, спустил бы одну часть слева, а ее охват, из которого рождается пазуха, отвел бы, предварительно убрав дощечки с лопаток; после этого же, оставив свободной правую руку, свел бы этот охват на левую сторону вместе с другим подобным дощатым настилом, предназначенным для спины, чтобы таким вот образом поклажа одевала человека.

V.2. Наконец, я спрошу твою совесть: как, прежде всего, ты чувствуешь себя в тоге, одетым или нагруженным? Имеешь ли ты на себе платье или работаешь насильщиком грузов? Если ты будешь отрицать очевидный ответ, я последую за тобой домой и увижу, что́ прямо с порога ты поспешишь сделать. В самом деле, сложение никакой другой одежды не приветствуется людьми так, как снятие с себя тоги. Мы уж ничего не говорим о башмаках — свойственном тоге пыточном орудии — защите ног грязней-

шей, но вместе с тем и ложной. Ибо кому, пожалуй, не полезнее мерзнуть и в жару и в холод с босыми ногами, нежели со скованными обувью? Бóльшую поддержку для ходьбы — сапоги из сыромятной кожи — предусмотрели для изнеженных людей сапожные мастерские Венетии![130]

V.3. Но все же нет ничего удобнее плаща, даже если он двойной, как у Кратета[131]. Никогда не возникает никакой задержки при одевании, ибо все его предназначение — облекать без труда. Одеться можно одним обертыванием, которое ни в каком месте, по крайней мере, не оказывается бесчеловечным. Так паллий облекает все части человеческого тела. Он, по желанию, открывает или закрывает плечо; вообще же — плотно к нему прилегает. Он нисколько не жмет, нисколько не тянет, нисколько не заботится о надежности складок, легко управляет собой, легко приводится в прежний порядок. Даже когда его снимают, он не вверяется назавтра никакому мучению. Если имеется какая-нибудь нижняя рубашка, плащ свободен от пытки пояса. Если надеваются башмаки — отлично, но босые ноги определенно более мужественны, нежели обутые.

V.4. Это, между тем, — в защиту паллия, раз уж ты вызвал его по имени в народное собрание. Впрочем, вот он уже и сам выступает с апелляцией по своему делу. «Я, — говорит плащ, — ничего не должен ни форуму, ни Марсову полю, ни курии[132]. Я не бодрствую по обязанности, не занимаю наперед ростры[133], не охраняю преторий[134]. Я не чувствую запаха сточных канав, не признаю ограды, не ломаю скамьи, не

нарушаю права, не лаю судебные речи, не сужу, не служу, не правлю. Я удалился от народа[135]. Моя забота — во мне самом. Я не забочусь ни о чем другом, кроме того, чтобы не иметь заботы[136]. Лучше наслаждаться жизнью в отдалении, чем на виду.

Но ленивого ты станешь бранить: разумеется, надо жить для родины, власти и дела! Было когда-то такое высказывание: «Никто не рождается для другого, кто умрет для себя». Однако, когда речь доходит до Эпикуров и Зенонов, ты всех наставников безмятежности, которые освятили ее именем высочайшего и единственного наслаждения, называешь мудрецами[137].

V.5. Впрочем, мне также будет позволено приносить чуть ли не общественную пользу. Я имею обыкновение где-нибудь, с края или возвышения, произносить целительные для нравов речи, которые скорее, чем твои труды, принесут выздоровление общественным делам, городам и странам. Ибо если мы вместе с тобой коснемся острых вопросов, то выяснится, что тога причинила больше бед государству, нежели панцирь. Я же, напротив, не льщу никаким порокам, не щажу никаких старческих болезней, не даю пощады никакой парше. Я выжигаю клеймо на тщеславии, по причине которого Марк Туллий купил за пятьсот тысяч сестерциев круглый стол из лимонного дерева[138], Азиний Галл за стол из той же самой Мавритании выложил вдвое больше[139] (О, сколь дорого оценили они пятна на древесине![140]), а Сулла[141] замышляет блюдо весом в сто фунтов! Я серьезно опасаюсь, как бы не оказалось слишком маленьким ко-

ромысло весов, когда раб Клавдий Друзиллан строит поднос в пятьсот фунтов[142], необходимый, быть может, для описанных выше столов. Если для этого подноса была построена мастерская, то должен был быть построен и триклиний[143].

V.6. Равным образом я погружаю скальпель в ту жестокость, движимый которой Ведий Поллион бросал своих рабов на съедение муренам[144]: вот вам и новое развлечение жестокости — наземные хищники без клыков, когтей и рогов![145] Из рыб ему было угодно делать свирепых зверей, во всяком случае, из тех, которые тотчас должны были быть сварены, с тем, чтобы он мог отведать в их внутренностях куски тел своих рабов. Я перерезаю глотку, побуждаемый которой оратор Гортензий смог первым убить ради удовлетворения своего чревоугодия павлина[146], а Ауфидий Люркон первый обезобразил тела этих птиц откормкой, добившись путем принудительного питания неестественного вкуса[147]. Азиний Целер заплатил за блюдо из одной краснобородки шесть тысяч сестерциев[148]. Актер Эзоп приготовил кушанье из птиц такой же стоимости, некоторые из которых были певчие и говорящие[149], в сто тысяч сестерциев, а его сын и после такой закуски смог жаждать чего-либо еще более дорогостоящего. Он вкушал жемчужины, которые уже самим названием стоят дорого, для того, полагаю, чтобы обедать не беднее отца[150].

V.7. Я молчу о Неронах, Апициях и Руфах[151]. Я прощу порочность Скавра[152], игру в кости Курия[153], пьянство Антония[154]. Однако помни, что они в числе многих других были одеты в тогу. Каковых людей

нелегко найти под плащом. Кто же извлечет и превратит в пар этот гной общества, как не речь, облеченная в паллий?»

VI.1. «Ты убедил меня, — продолжает он, — своей речью, самым мудрым снадобьем. Но даже если язык молчит, или отнятый немотой, или удерживаемый робостью, — ведь философия довольствуется и безъязыкой жизнью,[155] — звук издает само одеяние. Так, в конце концов, философа слышат, пока его видят. Уже своим приходом я повергаю наземь пороки. Кто не страдает всякий раз, когда видит своего обличителя? Какой противник может своим взором победить того, кого не может победить своим разумом? Велико благодеяние плаща, в размышлении о котором даже дурные нравы заливаются краской.

VI.2. Пусть ныне философия увидит, что полезно. Конечно, не только она со мной. Есть у меня и другие искусства, полезные в общественной жизни. В меня облачается и первый создатель письменности, и первый истолкователь речи, и первый математик, и грамматик, и ритор, и софист, и медик, и поэт, и тот, кто ударами по струнам извлекает музыку, и изучающий астрономию, и занимающийся магией. Все свободные искусства покрываются четырьмя моими концами. Уж конечно, будет возмутительно: «От тоги к паллию!»

Но это говорит плащ. Я же добавлю к этому связь с божественным образом мыслей и учением. Радуйся, плащ, и ликуй! Тебя удостоила лучшая философия с тех пор, как ты начал одевать христианина.

Комментарий

1. Дословно: «всегда главенствующие в Африке» (principes semper Africae). Трудно понять, с какой целью и в каком смысле Тертуллиан использует данное выражение, ибо со времени разрушения римлянами Карфагена в 146 г. до н. э. ни о каком главенстве пунийцев в Африке не может быть и речи. (Даже столицей римской провинции Африка победители объявили не Карфаген, а проявившую во время третьей Пунической войны лояльность по отношению к Риму Утику.) Г. Зефлюнд (De pallio und die stilistische Entwiecklung Tertullians. Lund, 1955. S. 29–31), указывая на сходство этого выражения с употребляемым Апулеем (Flor., 16) обращением к городскому совету Карфагена (principes Africae viri), считает, что оно представляет собой официальную титулатуру «отцов города», а значит, и вся речь Тертуллиана обращена в первую очередь к декурионам Карфагена. Однако, если исходить из текста трактата в целом, предположение о таком его адресате видится весьма сомнительным. Недоказуемой является и мысль о заимствовании Тертуллианом данной формулы у Апулея. Скорее всего, слова «principes semper Africae» обращены все же ко всем читателям-карфагенянам, причем это обращение имеет не серьезный, а ироничный характер. (См. также прим. 3).

2. ... *счастливые своей новизной!* — Т. е. «и нынешним своим положением».

3. Весь вводный пассаж становится понятен, если мы расценим его как проявление тонкого сарказма Тертуллиана, вызванного, вероятно, начавшимися в городе пересудами по поводу смены им своего одеяния с тоги на паллий. Смысл: «я рад, карфагеняне, что вы столь всем довольны

и счастливы, что не имеете других забот, кроме как обсуждать чужую одежду».

4. Игра слов: используемое Тертуллианом слово «justitia» обозначает не только «симметрия», но и (гораздо чаще) — «справедливость», «благочестие».

5. *Эскулап* (Асклепий), образ которого слился на местной почве с образом древнефиникийского божества Эшмун, являлся одним из наиболее почитаемых богов карфагенского пантеона. Его святилище, находящееся в Бирсе, городском акрополе, Аппиан называет самым знаменитым и богатым в Карфагене (Lib., 130). Примечательно, что Эскулап и его жречество не утратили своего положения и во времена Тертуллиана, т. е. после того, как древний Карфаген был разрушен, а на его месте возникла римская колония (Ср., *Apul.* Flor., 18).

6. ... *община-сестра*... — Имеется в виду Утика, город, находившийся на расстоянии всего 60 стадиев к северо-западу от Карфагена, который, так же как и последний, являлся колонией Тира, только еще более древней. Приблизительно в нач. — сер. V в. до н. э. Утика попадает в зависимость от Карфагена, добившись, однако (насколько можно судить по известному из Полибия (III, 24) договору Карфагена с Римом), хотя в большей степени и формального, но почетного статуса его равноправного союзника.

7. ... *а если взять какое-либо иное место в Африке — Тир.* — Тир — метрополия Карфагена и Утики, — как известно, находился вовсе не в Африке, а на восточном побережье Средиземного моря, в Финикии. Вряд ли Тертуллиан мог не знать этого. Вероятно, следует вслед за Салмазием предположить, что Тертуллиан имеет здесь в виду какую-либо из африканских колоний Тира.

8. Перед самым началом третьей Пунической войны (149–146 гг. до н. э.) Утика, реально оценив складываю-

щуюся политическую ситуацию и расстановку сил, прислала в Рим посольство, которое передало город в распоряжение римлян (*App.* Lib., 75; *Polyb.* XXXVI, 3).

9. ... *поприветствовать приплывшего Сципиона.* — Имеется в виду Публий Корнелий Сципион Эмилиан или Сципион Африканский Младший, сын Луция Эмилия Павла, усыновленный внук Сципиона Африканского Старшего. Будучи в 147 г. до н. э. консулом, он прибыл в Утику, где принял командование римскими войсками, став организатором осады, штурма и окончательного разгрома Карфагена в 146 г. до н. э. (*App.* Lib., 113–132; *Polyb.* XXXIX, 3–6).

10. ... *после всех непристойностей Гракха...* — Имеется в виду Гай Семпроний Гракх (153–121 гг. до н. э.) — младший из двух знаменитых братьев-реформаторов. Будучи избран в 123–122 гг. до н. э. народным трибуном, он стал инициатором ряда важных и достаточно радикальных законов, в том числе и так называемого закона Рубрия, согласно которому было решено вывести на место старого Карфагена колонию Юнония (*Plut.* G. Gracch.; *App.* Lib., 136; *Liv.* Per., LX). Закон этот вызвал особое противодействие консервативно настроенной части населения, поскольку противоречил политическим традициям Рима, никогда не выводившего колонии за пределы Италии, а главное — пренебрегал религиозным заклятием, лежащим на этой территории. Трудно, однако, понять, почему сам Тертуллиан столь негативно характеризует деятельность Гракха, неожиданно представая ярым поборником римских традиций и смыкаясь в данной своей оценке не с народными массами, а с оптиматами. Возможно, такое отношение Тертуллиана к реформам Гракха объясняется тем, что он выступает здесь с позиций «коренного пунийца», отражая подлинное отношение к римской колонизации Карфагена именно финикийского населения, которому

могла претить сама мысль о поселении на месте древнего, славного своими традициями города иноземцев-завоевателей.

11. ... *и насильственных издевательств Лепида...* — Марк Эмилий Лепид (ок. 90–12 гг. до н. э.) — полководец Юлия Цезаря, консул 46 г. до н. э. После убийства Цезаря вошел, как один из наиболее влиятельных людей своего времени, в состав второго триумвирата вместе с Марком Антонием и Гаем Октавианом. По соглашению триумвиров, заключенному в Брундизии, Лепид получил в управление африканские провинции, где, судя по всему, не оставил о себе доброй памяти.

12. ... *после троекратных алтарей Помпея...* — Гней Помпей Магн (106–48 гг. до н. э.), знаменитый римский полководец, соратник Суллы, член первого триумвирата, а позднее непримиримый соперник Гая Юлия Цезаря, был первым из римских военачальников, удостоившимся трех триумфов за победы в трех различных частях света — Африке (79 г.), Европе (71 г.) и Азии (61 г.), так что, как пишет Плутарх, «создавалось впечатление, что он как бы покорил весь обитаемый мир» (Pomp., 45).

13. ... *и долгих промедлений Цезаря...* — Согласно Аппиану (Lib., 136), повторить закончившуюся неудачей попытку Гая Гракха вывести колонию в Карфаген собирался Гай Юлий Цезарь, который вроде бы даже издал по этому поводу соответствующее постановление. Однако трагическая смерть помешала ему реализовать свои планы, и город здесь был основан вновь — правда, уже под именем Colonia Julia Carthago — лишь в конце 30-х гг. до н. э. Это сделал внучатый племянник Цезаря, усыновленный им Гай Юлий Цезарь Октавиан, будущий император Август. Впрочем, если верить Плутарху (Caes., 57), римская колония на месте древнего Карфагена появилась уже при самом Юлии Цезаре.

14. ... *когда Статилий Тавр воздвиг стены...* — Статилий Тавр, Тит — полководец Октавиана Августа, консул 37 и 26 гг. до н. э., префект Рима. Будучи в 35–34 гг. до н. э. проконсулом обеих африканских провинций (Африка и Africa Nova — Нумидия), руководил началом восстановления фортификационных сооружений Карфагена.

15. ... *а Сентий Сатурнин произнес торжественную речь...* — Сентий Сатурнин — один из видных государственных деятелей времени Августа, консул 19 г. до н. э. В период между 17 и 9 гг. (скорее всего — в 14/13 гг.) являлся проконсулом Африки. Судя по данному фрагменту, именно при нем было окончено начатое при Статилии Тавре строительство новых стен Карфагена, чему и была посвящена «торжественная речь» Сентия, — высшего должностного лица провинции, — на некоей проводившейся в честь этого события официальной церемонии.

16. О происхождении тоги от лидийцев или от «лидийцев и персов» говорят и другие античные авторы (см., напр.: *Dion. Hal.*, III, 61; *Serv.* Aen., II, 781); правда, практически все они полагают, что заимствование римлянами этой «восточной» одежды произошло через посредство этрусков. В такого рода предположении нет ничего невероятного, хотя само слово toga (возможно, более позднее обозначение данного типа одежды), восходящее к глаголу tegere (покрывать, окутывать), и имеет безусловно латинскую этимологию. (ср. *Varr.* Lin. Lat., V,114: «... toga dicta a tegendo».)

17. ... *попираете изобилие стройного плаща дощатым соединением...* — т. е. «предпочитаете паллию тогу», при формировании складок которой обычно использовались специальные дощечки. (См. V, 1, где Тертуллиан весьма подробно описывает процесс подготовки тоги к ношению).

18. См. с. 178 сл. данной книги.

19. ... *по причине предшествующего доказательства...* — т. е. по причине того, что было сказано раньше.

20. *Лаберий*, Децим (ок. 105–43 гг. до н. э.) — римский мимограф, выходец из всаднического сословия. От его произведений сохранились лишь небольшие фрагменты. (См.: *Ribbeck O.* Comicorum Romanorum fragmenta. Ed. III. Lipsiae, 1898. P. 339–367).

21. Используя цитату из неизвестной (см. *Ribbeck O.* CRF... P. 365, 20) комедии Лаберия, Тертуллиан обыгрывает здесь два значения слова «aries», обозначающего одновременно и барана, и осадное орудие — таран.

22. *Verg.* Aen., I, 14. Здесь и далее цитаты из «Энеиды» Вергилия мы даем в переводе С. Ошерова (Прим. переводчика).

23. Представление о том, что именно карфагеняне первыми изобрели таран (согласно традиции, это произошло при осаде ими города Гадеса в Испании — см. *Vitr.* X, 13,1; *Athaen.* De machin., 9), было весьма широко распространено в античности. Естественно, с современной точки зрения «авторство» пунийцев в этом изобретении представляется весьма условным, поскольку таран был известен многим народам древности (египтянам, хеттам, ассирийцам и др.) задолго до основания самого Карфагена.

24. *Verg.* Aen., III, 415.

25. *Анаксимандр* (ок. 610–546 гг. до н. э.) — один из наиболее ярких представителей ионийской натурфилософии, последователь Фалеса. Согласно античной традиции, именно он первым выдвинул идею о бесконечной множественности миров, рождающихся из ἄπειρον — беспредельной, неопределенной первоосновы всего сущего. По дошедшим до нас фрагментам не вполне, впрочем, ясно, имел ли Анаксимандр в виду одновременное сосуществование бесконечных по числу миров, или же бесконечную периодическую смену миров во времени. (См.: Фрагменты ранних

греческих философов. Ч.1. Под ред. А. В. Лебедева М., 1989. С. 116–129).

26. ... *вплоть до Меропов*... — по всей вероятности, здесь имеет место неправильное понимание Тертуллианом довольно устаревшего греческого словечка μέροπες (говорящие членораздельно, смертные, т. е. люди), которое встречается у Элиана (см. прим. 27) и которое Тертуллиан ошибочно принимает за имя собственное. Так или иначе, смысл этого темного по форме выражения вполне прозрачен: «пусть увидит кто угодно вплоть до людей, живущих на самом краю земли».

27. *Мидас*, сын Гордия — мифический царь Фригии, славившийся своим богатством. Однажды к нему привели пойманного в его знаменитых розовых садах Силена, уродливого и распутного, но весьма красноречивого спутника Диониса, который в течение нескольких дней и ночей услаждал слух царя диковинными рассказами. В том числе Силен поведал Мидасу и о некоем неизмеримо огромном континенте, находящемся далеко за Океаном и населенном счастливыми людьми-великанами. Хотя, упоминая об этом же мифе в другом трактате (Adv. Herm., 25), Тертуллиан ссылается на историка Феопомпа, вряд ли он читал последнего в оригинале. В данном случае источником скорее всего являются «Пестрые истории» Элиана (III, 18) или какой-либо иной, по всей вероятности, общий с Элианом, второисточник компилятивного характера. Следует обратить внимание и на ловкий риторический ход, применяемый Тертуллианом, который для вящей убедительности своих положений ставит здесь как бы знак равенства между абстрактно-философскими «другими мирами» Анаксимандра и баснями о «другом мире» Силена.

28. ... *уши*... , *пригодные для еще больших басен*... — используемый для усиления иронии намек на ослиные уши Мидаса, которыми его наградил Аполлон (по другой

версии — Тмол), за то, что царь не согласился признать этого великого бога — покровителя всяческих искусств — победителем в знаменитом его музыкальном соревновании с Паном (вариант — с Марсием).

29. Используемое Тертуллианом здесь и ниже латинское слово «hic» (подразумевается «mundus» — «мир») может в данном случае быть понято и как указательное местоимение «этот» (в противовес «тому» миру, «миру идей» Платона), и как наречие «здесь», что в рассматриваемом контексте дает синонимичное значение: «мир, находящийся здесь», наш мир, «мир вещей».

30. *Но и тот мир, который признает Платон, отображением коего, якобы, является наш мир, неизбежно также изменяется. Ведь, если мир будет состоять из различных субстанций и свойств, он окажется устроен по образу здешнего мира.* — Тертуллиан явно недопонимает платоновскую концепцию «мира идей», которые, согласно Платону, не обладают субстанциональностью, а также «различными свойствами», и приближены к истинному бытию, — бытию самотождественного и вечного Единого, — именно в силу своей неизменности, имея лишь потенцию к развитию, причем, чисто категориальному.

31. ... *«гомеровскими» глазами*... — т. е. слепыми, как у Гомера.

32. *Разнообразное сочетание созвездий временами что-то отвергает, а временами вновь вызывает к жизни.* — Здесь Тертуллиан, вероятно, увлекшись, начинает, не замечая этого, говорить как язычник. Рассуждая концептуально, с христианских позиций, он, конечно же, отвергает астрологию (См., напр.: De idol., 9).

33. ... *и в море есть пресловутая «надежность»*... — настороженное отношение к мореплаванию, берущее свое начало у ранних авторов, начиная с Гомера и Гесиода, весь-

ма характерно для всей античной литературы в целом. Особенно часто оно наблюдается в поэзии.

34. ... *«честное»*... — Поэтизм. Здесь: собственно, «спокойное».

35. ... *доказать Платону, что даже кручи гор были покрыты волнами.* — Согласно Платону, именно горные вершины, которые только и не были поглощаемы водной стихией во время катастрофических наводнений, случавшихся в древности еще до Девкалионова потопа, стали единственными очагами сохранения цивилизации. Однако, поскольку в живых после этих наводнений оставались, как правило, лишь обитавшие в высокогорных районах полудикие горцы или работавшие там неграмотные пастухи, мы, считает Платон, и утеряли не только высокую культуру древних предков, но и саму память о ней (Leg., 677a–c; 682b–c; Tim., 22d; Crit., 109d).

36. *Сивиллы* — мифические древние прорицательницы (само слово Σίβυλλα — первоначально — личное имя одной из пророчиц), культ которых имел, вероятно, восточное происхождение. В античной литературе упоминается более десятка обладающих особенным авторитетом сивилл. Составлялись и книги их предсказаний (См., напр., *Dion. Halic.*, IV, 62). Тертуллиан, однако, приводит парафразу не из этих древних книг, а из «Оракулов Сивилл» — литературного памятника эллинистического времени (III, 363; ср. IV, 91; VIII, 165 sq.), ядро которого было создано, по всей вероятности, лишь во II в. до н. э. в среде эллинизированной иудейской диаспоры. (Сам Тертуллиан был убежден в том, что это произведение существовало «раньше всей греческой литературы». — См. Ad nation., II, 12.) Отражены ли в этих пророчествах следы каких-то реальных древних катастроф, или же автор «Оракулов» попросту пользуется удобными парономасиями: Σάμος — ἄμμος (песок), Δέλος — ἄδελος (невидимый), — неясно.

37. Речь идет о мифической Атлантиде, главным источником сведений о которой являются два диалога Платона — «Тимей» и, особенно, «Критий». Вопрос о достоверности этих сведений стал предметом широкого обсуждения еще в античности.

38. Сицилия действительно некогда представляла с Италией единый материк, о чем было хорошо известно античным географам (см., напр., *Strab.* VI, 1, 6; I, 3,19).

39. Об опасности плавания в Мессинском проливе, отделяющем Сицилию от Италии, сообщают многие древние авторы (См., напр., *Strab.* I, 2 : 15, 16, 36; VI, 2, 2. *Juv.* Sat., I, 5, 102). Именно в этих богатых водоворотами и подводными течениями местах античные мифографы и комментаторы Гомера помещали обиталище мифического чудовища Харибды, трижды в день поглощающего и извергающего огромное количество воды (*Hom.* Od., XII, 104–107) вместе с кораблями зазевавшихся мореходов, страшной пасти которого когда-то лишь чудом смог избежать плывший на Сицилию Одиссей (*Hom.* Od., XII, 235–244; 428–444; *Hygin.* Fab., 125). Не вполне, впрочем, ясно, что имеет в виду Тертуллиан, когда он говорит о н о в о м зле моря (n o v u m vitii maris). Слово «novum» можно было бы вполне понять в смысле «неслыханное», «редкое», «диковинное», если бы не явное противопоставление Тертуллианом свойств этого «нового зла» свойствам водоворота Харибды (non exspuentis naufragia sed deuorantis), показывающее, что автор скорее всего подразумевает здесь нечто отличное от Харибды, «старого» врага древних мореплавателей.

40. Ср.: Быт., 13: 10.

41. *Содом и Гоморра* — два упоминаемых в Ветхом Завете (Быт., 19: 24–28; Втор., 29: 23 и др.) ханаанских города, которые за грехи и развращенность своих жителей были уничтожены разгневанным Богом посредством не-

бесного огня. По-видимому, это предание отражает некую реальную катастрофу, случившуюся, как полагают, в нач. II тыс. до н. э. в районе Мертвого моря, безжизненные южные берега которого и по сей день хранят следы вулканической деятельности, а также изобилуют месторождениями серы, нефти и газа.

42. О трагической судьбе Вальсиний более подробно рассказывает Плиний Старший (H.N., II, 53, 139).

43. Извержение вулкана Везувий, которое уничтожило не только Помпеи, но и два других кампанских города — Геркуланум и Стабии, — произошло в 79 г. Заметим также, что весь изложенный выше пассаж о природных катаклизмах Тертуллиан практически полностью переносит из своего более раннего трактата «К язычникам» (I, 9).

44. ... *потерей одного военного лагеря.* — По предположению Салмазия, речь здесь идет о трагической гибели в Ливийской пустыне, во время страшной песчаной бури, пятидесятитысячного войска Камбиза (см. *Plut.* Alex., 26).

45. ... *начиная от Нина, потомка Бела...* — Нин, сын Бела, внук Алкея — легендарный ассирийский царь, основатель ассирийской державы и строитель Ниневии. Впервые упомянут у Геродота (I,7). Предание о Нине сохранилось у Диодора (II,1 sq.), однако в самих ассиро-вавилонских источниках никаких сведений о нем не содержится.

46. ... *фригийцы порождают римлян...* — Фригийцами римские поэты обычно называют троянцев (*Verg.* Aen., I, 466–468; II, 344; X, 255; *Ovid.* Met., XII, 70,148; XIII, 432; XV, 452 и др.). Троянцем был и Эней, к которому римляне традиционно возводили происхождение своего народа.

47. ... *потомки Геркулеса под предводительством Темена продвигаются вперед, захватывая Пелопоннес...* — Согласно античной мифологической традиции, после гибели Геркулеса (Геракла) его дети, преследуемые царем

Микен Эврисфеем, вынуждены были бежать из Пелопоннеса. Несмотря на неоднократные попытки гераклидов вернуться на родину, достичь этого смогло лишь третье после сына Геркулеса Гилла их поколение. Одним из правнуков Гилла и являлся возглавлявший последний поход гераклидов на Пелопоннес Темен, получивший после удачного завершения этого похода власть над Аргосом (*Thuc.* I, 12,2; *Paus.* II, 18, 6; 21, 3; 38, 1; III, 1, 4; IV, 3, 3; *Strab.* VIII, 1, 2; 3, 33; 5, 4–5; 6, 10; 7, 1; 8, 5; IX, 1, 7; 4, 10 и др.) То, что мифическое предание о возвращении гераклидов отражает реальные исторические события — проникновение на рубеже XIII–XII вв. до н. э. в Пелопоннес дорийцев и постепенное подчинение или вытеснение ими с полуострова прочих греческих племен — вполне подтверждено сегодня и данными археологии.

48. ... *ионийцы, спутники Нелея, застраивают Азию новыми городами...* — Речь идет о начавшейся в XI в. до н. э. греческой колонизации Малой Азии. Афинянин Нелей, сын последнего афинского царя Кодра, согласно традиции считался основателем многих малоазийских городов, в том числе и знаменитого Милета (*Her.* V, 65; IX, 97; *Paus.* VII, 2,1–3; *Aelian.* Var. hist., VIII,5).

49. ... *коринфяне во главе с Архием закладывают Сиракузы.* — Об Архии и некоторых обстоятельствах основания Сиракуз см.: *Thuc.* VI, 3,2; *Strab.* VI, 1, 12; VI, 2, 4; VIII, 6, 22; *Paus.* V,7, 2. Согласно Страбону, Сиракузы были основаны сразу после же Кротона, т. е. ок. 710–711 гг. до н. э. Однако большинство историков склонны более доверять свидетельству Фукидида, исходя из которого основание этой колонии следует датировать 734/3 гг. до н. э.

50. ... *тройная доблесть нынешней власти...* — Единственное место в тексте, которое можно рассматривать в качестве косвенного свидетельства о времени написания трактата. Большинство исследователей видят в выраже-

нии «praesentis imperii triplex virtus» указание на время совместного правления императора Септимия Севера и двух его сыновей — Каракаллы и Геты (208–211 гг.). Подробнее о датировке трактата см. во вступительной статье (с. 16–21).

51. *А в то время как Бог благоприятствовал стольким Августам...* — Используемое Тертуллианом латинское выражение «in unum», как и греческое «εἰς ἕν», обычно означает — «в одно место», «в одном». Здесь, однако, его скорее следует понимать как «в адрес каждого в отдельности Августа».

52. Переписи населения стали регулярно проводиться лишь в период империи, со времени правления императора Августа.

53. *Алкиной* — царь мифической страны феаков, расположенной на острове Схерия, куда попадает потерпевший кораблекрушение Одиссей (*Hom.* Od., VI, 1 sqq.). Его плодоносные сады, также как и пышные розовые сады Мидаса, вошли в пословицу.

54. См. прим. 27.

55. Расхожие древние простонародные представления о чудесных свойствах разного рода животных, к которым прибегает здесь Тертуллиан, были чрезвычайно стойки и дожили до позднего средневековья, несмотря на то, что аргументированно опровергал их уже Аристотель (о «двуполости» гиены см. Hist. anim., VI,180; об «омолаживании» змеи — Ibid., VIII, 113).

56. Цитата из «Антиопы» Пакувия (*Ribbeck O.* Tragicorum Romanorum fragmenta. Ed. III. Lipsiae, 1897. P. 86, fr. IV). *Пакувий*, Марк (219–ок.130 гг. до н. э.) — римский трагик, племянник знаменитого Энния. Эту же цитату в более полном виде находим у Цицерона (De divin., 64 (133)). Согласно ему, подобным высокопарным образом

выражался в «Антиопе» Пакувия некий кифарист Амфион, обращаясь к афинянам. Когда же те высказали недовольство темнотой его речи и попросили говорить яснее, Амфион выразил сказанное одним словом — «черепаха».

57. См. прим. 56.

58. ... *однако имя его величественно.* — Греческое слово «хамелеон» (χαμαιλέων) буквально означает «земляной лев».

59. ... *даже зрачки вращаются.* — Имеется в виду способность хамелеона вращать глазные яблоки независимо одно от другого (Ср. *Arist.* Hist. anim., II, 42).

60. *Пища у него от ветра.* — Вероятно, это выражение следует понимать в том смысле, что хамелеон нуждается в чрезвычайно малом количестве пищи, т. е. «питается словно бы воздухом». Другой вариант понимания — видеть в данных словах указание на то, что хамелеон питается крылатыми насекомыми.

61. *Mart.*, III, 16; ср. *Apul.* Met., VII, 11.

62. Сравнение Бога с художником или ремесленником, который созидает мир и человека в творческом акте, как заранее задуманное произведение, весьма характерно для всей ранней апологетической литературы, во многом ориентированной на позднюю Сто́ю (См.: *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 214–225). Однако для Тертуллиана, более других апологетов стремящегося к смысловой строгости своих аллегорий и максимальной соотнесенности символического истолкования Писания с его буквой, отождествление Творца с гончаром (figulus) — нечто большее, чем просто литературно-художественный образ. В другом месте (De carn. Chr., 9), опираясь, вероятно, на Быт., 2:7 («И создал Господь человека из праха земного... »), он прямо говорит о том, что тело человека в буквальном смысле создано из глины и до сих пор в несколько измененном виде несет следы своего происхож-

дения (плоть человеческая, как некий элемент, схожа с землей, а кровь — с водой).

63. Имеется в виду известная библейская история грехопадения Адама и Евы, вкусивших запретный плод с дерева познания добра и зла (Быт., 3:1–24).

64. ... *излагает Александр*... — По мнению Салмазия, Тертуллиан имеет в виду Александра Полигистора (ок. 100–40 гг. до н. э.) — известного милетского историка, географа и философа, среди многочисленных сочинений которого имелась и не дошедшая до нас «Египетская история».

65. ... *африканец* (afer)... — конъектура Сигизмунда Геления. Рукописи дают еще более непонятное, на наш взгляд, — mater (мать). Салмазий, пытавшийся сохранить это рукописное чтение, полагал, что под «матерью» здесь следует понимать Изиду, которая, по представлениям египтян, являлась изобретательницей шерстяной пряжи, а глагол legit истолковывал как collegit (от colligere — собирать, скручивать, упорядоченно излагать). Хотя трактовка Салмазия и выглядит весьма искусственной и малоубедительной, справедливости ради следует заметить, что и конъектура Геления мало способствует удовлетворительному пониманию этого места, поскольку получается, что сочинения Александра Полигистора читали исключительно в Северной Африке, а это явно не соответствует действительности.

66. *Осирис* — египетский бог производительных сил природы и властитель загробного мира, брат и муж Исиды, брат Нефтиды и Сета, отец Гора. Культ Осириса, сопровождавшийся ежегодно проводимыми мистериями, получил в эпоху религиозного синкретизма очень широкое распространение в греко-римском мире, а сам Осирис в первые века новой эры являлся одним из самых почитаемых в римской империи иноземных богов.

67. ... *богатый овцами Аммон.* — Овца (баран) считалась священным животным египетского бога Солнца, одного из главных божеств египетского пантеона, Аммона (Амона).

68. Никаких других отголосков мифа, на котором основывается здесь Тертуллиан, утверждая, что именно Меркурий — бог торговли и покровитель ремесел — является «изобрететелем» шерстяной нити и шерстяной одежды, до нас не дошло.

69. *Минерва* (Афина) с древности считалась покровительницей всяческих искусств и ремесел, в том числе ткачества (*Hom.* Od., VII, 109–110), а также прочих женских рукоделий (*Paus.* X, 30,1).

70. *Арахна* — дочь красильщика тканей из лидийского города Колофона — славилась как не имеющая себе равных вышивальщица и ткачиха. Возгордившись, она вызвала на соревнование саму богиню Минерву (Афину). Когда состязание не выявило превосходства Минервы, богиня в гневе разорвала ткань соперницы. Арахна в горе повесилась, но Минерва вынула ее из петли и превратила в паука (греч. ἀράχνη — паук), неустанно ткущего с тех пор свою пряжу (*Ovid.* Met., VI, 5–145). Принято считать, что этот миф отражает реально существовавшее в 1-й пол. II тыс. до н. э. торговое соперничество между Аттикой и Малой Азией.

71. *Тарент*, основанный спартанцами город и порт в Южной Италии, и *Бетика*, римская провинция на юге Пиренейского п-ва, — широко известные в древности центры текстильного производства.

72. ... *если бы не удалось удить одежду как рыбу. Ведь и из моря происходит шерсть, где ее снабжают ворсом раковины, роскошные своей мшистой шерстистостью.* — Вряд ли Тертуллиан подразумевает здесь собственно одежду. Скорее всего, как предполагает Салмазий, речь идет о неких украшениях, изготовлявшихся из ворсистых образований на морских раковинах.

73. *...по языку уже принадлежащий Лацию.* — Вопрос об этимологии слова «pallium» еще далеко не закрыт (См. прим. 1 на с. 153.)

74. Марк Порций *Катон* Старший или Катон Цензор (234–149 гг. до н. э.) — один из наиболее ярких римских политических деятелей консервативного направления, резко отрицательно относившийся к усилению в Риме влияния греческой культуры; талантливый военачальник и оратор, разносторонний писатель. Занимал все почетные государственные должности вплоть до консульства, отличаясь при этом принципиальностью, честностью и граничащей с аскетизмом непритязательностью в быту. Особую известность приобрел благодаря своей бескомпромиссной и суровой деятельности на посту цензора в 184 г. до н. э., а также непримиримостью по отношению к Карфагену.

75. Ср. *Plut.* M. Cato, 2.

76. *... освободив на некоторое время плечо от своего судоговорения...* — т. е. сняв тогу — официальную одежду римского гражданина, обязательную для любого римлянина, участвующего в деятельности какого-либо из государственных институтов или органов власти, в том числе и для выступающего в суде оратора.

77. *... катание в пыли...* — Столь саркастически Тертуллиан отзывается о борьбе, к которой он, как, впрочем, и к иного рода атлетическим упражнениям, относится с нескрываемой неприязнью (Ср., напр., De spect., 18). Подобные иронические выражения на ту же тему можно найти и у языческих авторов (Ср., *Mart.* XIV, 48).

78. *... остриженные вплоть до кожи волосы, так что лишь макушка головы остается свободной от бритвы...* — Согласно Салмазию, речь здесь идет о заимствованной у греческих модников и весьма популярной во времена Тертуллиана в Карфагене стрижке, когда волосы оставлялись лишь на самой макушке, а остальная часть головы коротко выстригалась или выбривалась.

79. Resina — собственно, смола; здесь более конкретно — смола для удаления волос. Другое название этого снадобья, которое использовалось также для устранения неприятного запаха тела (*Mart.* VII, 93, 9) — psilothrum (греч. ψίλωθρον). В столь же непристойном смысле упоминает о его употреблении Элий Лампридий (*SHA*, Heleog., XXXI, 7).

80. *Ведь все это — дело славной Азии.* — Имеются в виду греческие города на побережье Малой Азии.

81. Ход мысли Тертуллиана в данном случае таков: почему вы, карфагеняне и римляне (Ливия и Европа), переняв все худшее, что несет в себе греческий образ жизни, порицаете ношение греческого же плаща, который, как выяснится далее, этому худшему противостоит?

82. ... *Лариссейский герой...* — Речь идет о знаменитом Ахилле, возглавлявшем во время похода под Трою фессалийское племя мирмидонян (Ларисса или Лариса — город в Фессалии).

83. ... *отсюда и связь с именем, — ведь губы его были свободны от вкуса сосцов...* — Возводя этимологию имени Ахилл к греческому τὰ χεῖλη — губы («α» таким образом оказывается α — privativum), Тертуллиан, конечно же, ошибается.

84. Имеется в виду мудрый кентавр Хирон, сын бога Сатурна, живший на горе Пелион, которому отец Ахилла Пелей поручил воспитание своего юного сына. Хирон выкормил будущего героя внутренностями львов, медведей и диких вепрей, а также обучил его верховой езде, игре на музыкальных инструментах и врачеванию (*Apollod.* III, 13, 6).

85. ... *повзрослевший...* — Досл.: «покрытый шерстью» (histriculus).

86. Согласно мифическому преданию, мать Ахилла Фетида, зная, что ее сыну суждено погибнуть под Троей, если он присоединится к походу, спрятала Ахилла во двор-

це царя Ликомеда на острове Скирос. Там он под женским именем, облаченный в женские одежды, и жил достаточно долгое время среди царских дочерей (*Apollod.* III, 13, 6–7; *Hygin.* Fab., 96).

87. *... его статуя в Сигее...* — По сообщениям древних авторов, в малоазийском городе Сигее находилась гробница Ахилла (См., напр., *Lucian.* Charon, 23).

88. Когда ахейцы узнали предсказание жреца Калханта, что без участия Ахилла поход на Трою окончится неудачей, они отправили за ним на Скирос Одиссея, Нестора и Аякса. Посланцы нигде не могли обнаружить Ахилла, но Одиссей додумался разложить перед собравшимися женщинами, среди которых были и дочери царя, украшения вперемешку с оружием и, предложив им выбирать себе подарок, неожиданно приказал своим воинам сыграть боевой сигнал. Испуганные девушки стали разбегаться и лишь одна из них схватила щит и меч. Это и был Ахилл, согласившийся после этого присоединиться к ахейскому войску (*Apollod.* III, 13, 8; *Hygin.* Fab., 96).

89. Тертуллиан имеет в виду Геркулеса, чье облачение в женские одежды ради удовлетворения похоти Омфалы (см. прим. 90) он считает более постыдным, чем «вынужденное» переодевание юного Ахилла, вызванное опасениями матери Фетиды за его жизнь (см. прим. 86).

90. *Омфала* — царица Лидии, в рабство к которой был продан, по распоряжению дельфийского оракула, Геркулес в наказание за убийство Ифита. По ее желанию героя одевали в женские одежды, причесывали и украшали как женщину, после чего он вместе со служанками прял шерсть и занимался работой по дому. Сама же Омфала в это время облачалась в львинную шкуру Геркулеса и носила его дубину и лук (*Ovid.* Her., IX, 55 sq., Fast., II, 315 sq.; *Stat.* Theb., X, 646–649).

91. *Диомед* — легендарный царь Фракии, сын бога войны Марса (Ареса). Один из 12 канонических подвигов Геркулеса заключался в том, что он, по поручению Эврисфея, должен был привести в Пелопоннес четырех свирепых кобылиц (вариант: жеребцов) Диомеда, которых фракийский царь кормил мясом захваченных чужеземцев. Одолев Диомеда и бросив его самого на съедение коням-людоедам, Геркулес выполнил поручение (*Apollod.* II, 5, 8; *Hygin.* Fab., 30; *Diod. Sic.* IV,15; *Eurip.* Alces., 483; Her., 380 и сл.).

92. *Бусирис* — царь Египта, сын бога Нептуна (Посейдона). После того как в стране несколько лет свирепствовали засуха и голод, кипрский прорицатель Фрасий предсказал Бусирису, что бедствие прекратится, если каждый год в жертву Зевсу будет приносится один чужеземец. Бусирис начал с самого Фрасия и продолжал жертвоприношения до тех пор, пока в Египте не появился Геркулес. Позволив связать себя и подвести к жертвенному алтарю, герой разорвал путы и убил Бусириса, его сына, а также всех находившихся поблизости жрецов (*Apollod.* II, 5, 11; *Hygin.* Fab., 31 и 56; *Diod. Sic.* IV, 18; 27).

93. *Герион* — живший на далеком острове Эрифия силач, обладавший тремя головами, шестью руками и тремя туловищами, сросшимися в пояснице. Совершая очередной подвиг, Геркулес похитил его знаменитых коров, убив при этом пастуха Эвритиона, двуглавого пса Орфа, а затем и самого Гериона (*Hes.* Theog., 287–294; *Hygin.* Fab., 30).

94. Уничтожение лернейской *гидры* — порожденного Тифоном и Ехидной ядовитого чудовища с девятью змеиными головами, одна из которых была бессмертна, — стало вторым подвигом Геркулеса на службе у царя Эврисфея (*Hes.* Theog., 313 sq.; *Hygin.* Fab., 30; *Apollod.* II, 5, 2).

95. ... *для того, быть может, чтобы после уничтожения чудовищ эти стрелы скрепляли венок.* — Т. е. превратились всего лишь в придаток украшений Омфалы (ирония).

96. *Телин* — род благовоний.

97. См. прим. 90.

98. ... *жителя Теринфа...* — т. е. Геркулеса (Геракла).

99. ... *а после, в Олимпии, перестал быть мужчиной, — кулачный боец Клеомах...* — О кулачном бойце Клеомахе, который, влюбившись в некоего кинеда, вероятно, и сам сделался гомосексуалистом, упоминает также Страбон (XIV, I, 41).

100. ... *битый внутри своей кожи...* — Намеренно используемая Тертуллианом двусмысленность, которую можно понять и как указание на удары, полученные Клеомахом-кулачным бойцом, и как намек на то, какие «удары» он стал получать, став кинедом.

101. ... *новианских «Фуллонов»...* — Новий (I в. до н. э.) — римский комедиограф, работавший преимущественно в жанре ателланы. От его произведений, в том числе и от «Фуллонов», дошли лишь небольшие фрагменты (см. Ribbeck O. CRF. P. 307–331).

102. ... *упомянутый мимографом Лентулом в «Жителях Катины»...* — Лентул — мимограф времени Марка Аврелия, от произведений которого, в том числе и от «Жителей Катины», ничего, кроме названий, до нас не дошло. Интересно, что и этими скудными сведениями о творчестве Лентула мы обязаны исключительно Тертуллиану (кроме данного фрагмента, см. Apolog., 15,1).

103. *Кесты* — ремни, снабженные медными или свинцовыми бляхами, которыми обматывались руки кулачных бойцов.

104. *Эндромида* (греч. ἐνδρομίς) — теплый ворсистый шерстяной плащ, который атлеты надевали после тренировок или состязаний.

105. *Фискон* (греч. «толстобрюхий») — Птолемей VII Эвергет II Фискон (145–116 гг. до н. э.) — египетский царь, о трусости и жестокости которого говорит также Полибий (XXVIII, 21; XXXIV, 14).

106. *Сарданапал* — последний древнеассирийский царь, известный своей любовью к роскоши; один из излюбленных «антигероев» кинических и христианских моралистов.

107. ... *с собачьей настойчивостью*... — т. е. с настойчивостью киника (см. также прим. 112).

108. ... *цезаря — поистине Субнерона*... — Салмазий полагает, что под «Субнероном» Тертуллиан подразумевает Домициана (81–96 гг.). В качестве аргумента он приводит пассаж из Авсония (De XII Caesar., 17), где Домициан называется «лысым Нероном» (ср. *Juven.* I, 4, 38). Однако, если расценивать выражение «Субнерон» как намек на какого-то конкретного императора (что, кстати, совсем необязательно), то более вероятно, что речь здесь идет не о Домициане, а о современнике Тертуллиана Коммоде (180–192 гг.), который благодаря своим безумствам, развращенности и склонности к жестоким забавам также был «удостоен» сравнения с Нероном со стороны некоторых античных авторов (см., напр.: *SHA*, Com. Ant., XIX, 2).

109. Тертуллиан имеет в виду Александра Македонского (356–323 гг. до н. э.), который после своего победоносного восточного похода начал подражать в образе жизни и одежде персидским царям (См.: *Arr.* VI, 30, 2–3; VII, 8, 2–3; 29, 3; *Plut.* Alex., 45; 74; *Curt. Ruf.* VI, 2, 1–3; 6, 1–10 и мн. др.).

110. *Свою грудь... он обнажил роскошным одеянием*... — Риторический изыск. Собственно: «сделал беззащитной, надев раскошное одеяние».

111. ... *некто вышел*... — Речь идет о знаменитом философе Эмпедокле из Акрагента (ок. 490–ок. 430 гг. до н. э.).

Диоген Лаэртский (VIII, 73), ссылаясь на Фаворина, сообщает, что, желая снискать о себе славу как о боге и будучи очень богат, «он носил на голове золотую повязку, облачался в пурпурную мантию, медные сандалии и дельфийский венок» (Ср. *Aelian*. Var. hist., XII, 32; *Philostr*. Vita Apol., VIII, 7 и др.). Свидетельством непомерного тщеславия Эмпедокла, который уже при жизни удостоился божественных почестей со стороны своих сограждан, может служить и фрагмент из его собственных «Очищений», сохраненный все тем же Диогеном Лаэртским (VIII, 62):

«... Великому богу подобясь средь смертных,
Шествую к вам, окруженный почетом, как то подобает,
В зелени свежих венков и в повязках златых утопая...»

(Пер. Г. Якубаниса)

112. *Диоген* Синопский (ок. 412–323 гг. до н. э.) — знаменитый философ-киник, ученик Антисфена. Греч. слово κύων означает «собака», κυνικός — «собачий», а как существительное (ὁ κυνικός) — собственно «киник». Отсюда — и столь часто встречающееся в античной литературе сравнение грубовато-простонародной манеры кинической проповеди с собачьим лаем.

113. Имеется в виду известный нам из Диогена Лаэртского (VI, 26), собравшего большое количество весьма популярных в античности анекдотов и легенд, связанных с именем киника Диогена, рассказ о том, как Диоген, зайдя к Платону, дававшему пир в честь своих друзей, приехавших от сиракузского тирана Дионисия, стал топтать его ковер со словами: «Попираю Платонову спесь!»

114 ... *в храм Клоацины*... — Клоацина (Очистительница) — один из постоянных эпитетов Венеры. Именно на Сицилии, где жил Эмпедокл, на горе Эрикс, находился один из самых знаменитых ее храмов.

115. ... *своих сестер*... — т. е. богинь (Тертуллиан иронизирует по поводу тщеславия Эмпедокла. См. прим. 111).

116. Намек на пристрастие знаменитого комического поэта Менандра к роскошным одеждам (Ср. Phaedr. V,1).

117. См. с. 159–165 данной книги.

118. ... *Цецина Север авторитетно запечатлел в сенате*... — Вероятно, имеется в виду Авл Цецина Север — римский военачальник времени первых императоров. Из Тацита (Ann., III, 33–34) нам известно, что он весьма резко, с патриархальных позиций, обличал современные ему нравы женской части населения империи и даже выступил в сенате с предложением воспретить уезжающим в провинцию магистратам брать с собой жен, аргументируя это тем, что тщеславие, корыстолюбие и жадность женщин развращает их мужей, мешая им честно выполнять свои служебные обязанности.

119. ... *по постановлению авгура Лентула*... — Речь идет о консуле 14 г. до н. э. Гнее Корнелии Лентуле, упоминаемом также в «Анналах» Тацита (III, 59). Сам текст данного постановления, как и в предыдущем случае с Цециной Севером, до нас не дошел.

120. ... *женщине, которая таким образом впадет в непотребство*... — Досл.: «выведет себя из употребления» (sese exauctorasset), т. е. станет «непотребной».

121. ... *браслеты, которые даже сами матроны неразумно присвоили себе из подарков храбрых мужей*... — На какое событие намекает Тертуллиан — неясно.

122. ... *посвящены Церрере на основании совершенно белого одеяния, служащей особым признаком повязки и привелегии меховой шапки*... — В праздник цереалий, посвященный богине плодородия Церере, было принято одеваться в белые одежды (*Ovid*. Fast., IV, 619–620), а жрецы богини и участвующие в мистериях женщины надевали головные повязки. Меховая же шапка (galerus) была атри-

бутом многих жреческих коллегий, однако чаще всего античные авторы упоминают о ней в связи с понтификами (*Apul.* Apol., 22; *Gell.* Noct. Att., X, 15, 32; *Serv.* Aen., II, 663).

123. *Беллона* — римская богиня войны, мать (сестра) Марса. Обладала также чертами хтонического божества. С проникновением в Рим в конце I в. до н. э. восточных религий, Беллона отождествляется с каппадокийской богиней Ма, а ее культ принимает мрачно-оргиастический характер. Жрецы Беллоны носили черное одеяние и черные головные уборы.

124. Обычно жрецы Сатурна носили желтое одеяние. Возможно, Тертуллиан имеет в виду распространенный в Северной Африке, в том числе и в Карфагене, культ Сатурна-Ваала, жрецы которого одевались в красное (Ср. *Tert.* De test., 2).

125. Ср. I, 2.

126. Имеется в виду, конечно же, христианство.

127. *... одежду — обличительницу твоего единственного заблуждения...* — заблуждения, заключающегося в неприятии паллия и в негативном отношении к нему.

128. *Анахарсис* — скиф из царского рода, жил в VI в. до н. э. Вместо того, чтобы бороться за власть, решил заняться самообразованием. Прибыв в Элладу и став другом самого Солона, он занимался изучением греческих обычаев, науки и культуры (*Her.* IV, 76; *Diog. Laert.* I, 101–105), настолько преуспев в этом, что заслужил у греков стойкую репутацию мудреца. Анахарсис — один из наиболее любимых и почитаемых персонажей литературы стоико-кинического направления, которая, идеализируя варварские народы, видела в последних образец истинной философии — «жизни согласно природе». До нас дошли и 10 явно подложных писем Анахарсиса, датируемые обычно III в. до н. э. «Скиф-киник» этих писем, который является

здесь скорее не учеником, а учителем развращенных цивилизацией греков, имеет с историческим Анахарсисом весьма мало общего.

129. *Умбон* (лат. umbo,-onis — собственно «выпуклость») — здесь: особым образом сложенная в подобие узла складка на тоге, которая придавала всему одеянию законченность и стройность.

130. *Венетия* — область проживания племени венетов, расположенная к северо-востоку от Аппенинского п-ва и славившаяся мастерством своих обувщиков. Во время нашествия на империю полчищ Аттилы (V в.) население Венетии мигрировало, заселив побережье лагун Адриатического моря и положив тем самым начало современной Венеции.

131. *Кратет* Фиванский (ок. IV в. до н. э.) — известный философ-киник, ученик Диогена, учитель основателя стоицизма Зенона Китийского. О том, что Кратет для защиты от холода использовал не теплую одежду, а свой единственный, лишь сложенный вдвое старый плащ упоминает и Стобей (XCVII, 31). Впрочем, первенство в этом киническом «нововведении» античные авторы чаще отдают родоначальнику кинизма афинянину Антисфену (см., напр., *Diog. Laert.* VI, 6 и 13) или Диогену Синопскому (*Diog. Laert.* VI, 22).

132. *Курия* — здесь: место заседания римского сената.

133. *Ростры* — носы трофейных кораблей, украшавшие ораторскую трибуну на римском форуме. В переносном смысле, как в данном случае, — собственно ораторская трибуна.

134. *Преторий* — палатка полководца в центре римского военного лагеря или дворец главнокомандующего в постоянных лагерях (напр., в провинции). Во времена империи — главная резиденция императора и место дислокации его гвардии (преторианцев).

135. *Я удалился от народа.* — «... secessi de populo». О возможности иного понимания этих слов см. прим. 1 на с. 185.

136. См. с. 176–181 этой книги.

137. Проповедь безмятежности духа, невозмутимости и отсутствия страстей (лат. quies в данном случае весьма близко по значению к греч. *ἀταραξία* и *ἀπάθεια*), которые выдвигал в качестве идеала для истинного мудреца еще Демокрит (*Diels*, A 167), в период философского эклектизма становится практически общим местом в этике многих философских школ, и в первую очередь, как совершенно верно отмечает здесь Тертуллиан, эпикурейцев (*Diog. Laert.* X, 96, 136; *Cic.* De nat. deor., I, 36 (102) и последователей стоицизма (*Diog. Laert.* VII, 117; *Sen.* Ep. ad Luc., 85, 2 sq.; *M. Aurel.* IV, 24; IX, 31; I, 9; II, 5; *Clem. Alex.* Strom., II, 21, 129), основателем которого являлся упоминаемый в трактате Зенон Китийский (ок. 335–262 гг. до н. э.).

138. Ср. *Plin.* H.N., XIII, 92. *Марк Туллий* — Марк Туллий Цицерон (106–43 гг. до н. э.).

139. Ср. *Plin.* H.N., XIII, 92. *Азиний Галл*, Гай (ум. в 33 г.) — сын известного историка Азиния Поллиона, оратор, консул 8 г. до н. э.

140. О моде нуворишей на столы из дорогого лимонного дерева говорят многие античные авторы (ср., напр., *Petron.* 119, 27 sq.).

141. *Сулла*, Луций Корнелий (138–78 гг. до н. э.) — знаменитый римский полководец и государственный деятель, глава оптиматов; в 82–79 гг. до н. э. — диктатор, обладавший практически неограниченной властью.

142. Ср. *Plin.* H.N., XXXIII, 2.

143. *Триклиний* — столовая комната, обеденный зал в доме римлянина, снабженный, как правило, ложами для вкушающих пищу.

144. *Ведий Поллион* — близкий к Августу римский всадник. О том, что он кормил своих рыб человеческим мясом, рассказывают и другие античные авторы (См.: *Plin.* H. N., IX, 53; *Sen.* Ira, III, 40, 2; *Dio Cass.* LIV, 23, 2.)

145. *... наземные хищники без клыков, когтей и рогов!* — Тертуллиан называет мурен «terrenae bestiae» (досл.: «наземные животные»), поскольку речь здесь идет о муренах, которые содержались на суше, в специально отведенных для этих хищных рыб бассейнах.

146. Ср. *Plin.* H.N., X, 20. *Гортензий* — Квинт Гортензий Гортал (114–50 гг. до н. э.) — знаменитый римский оратор, представитель азианского направления в риторике; консул 69 г. до н. э.; соперник, а позднее друг Цицерона.

147. *Ауфидий Люркон* (Обжора), Марк — известный римский гурман. О том, что он первым в Риме стал использовать в качестве особо изысканной пищи павлинов, говорит и Плиний Старший (*Plin.* H. N., X, 20). Отождествление этого Ауфидия с Ауфидием Люрконом — народным трибуном 61 г. до н. э. — возможно, но не бесспорно.

148. Ср. *Plin.* H.N., IX, 67; *Macrob.* Sat., III, 16, 9. *Азиний Целер* — сын Гая Азиния Галла, внук знаменитого оратора и писателя Гая Азиния Поллиона.

149. Ср. *Plin.* H.N., XXXV, 12. *Эзоп*, Клодий — знаменитый трагический актер времени Цицерона (ум. ок. 65 г. до н. э.).

150. Ср. *Plin.* H.N., IX, 35. См. также Горация (Sat., II, 3, 240–242):

«Сын Эзопа жемчужину, бывшую в ухе Метеллы,
В уксусе крепком велел распустить, чтобы разом сестерций
Проглотить миллион: не умнее, чем в воду закинуть!»

(Пер. М. Дмитриева).

151. *Я молчу о Неронах, Апициях и Руфах.* — Тертуллиан использует в качестве нарицательных имена особенно одиозных, с точки зрения нравственности и добродетели, личностей из истории ранней римской империи. *Нерон*, Тиберий Клавдий (54–68 гг.) — римский император, которого как сенатская, так и христианская традиции представляют в образе кровожадного и развратного тирана, виновного не только в многочисленных казнях и изуверских злодеяниях, но и в смерти собственной матери Агриппины, а также своей первой жены Октавии. Молва настойчиво приписывала Нерону и вину за опустошительный пожар в Риме 64 г., вызвавший к жизни первые массовые гонения на христиан. *Апиций*, Марк Гавий — известный римский чревоугодник времени императора Тиберия (14–37 гг.), покончивший жизнь самоубийством из-за того, что, разорившись, он лишился возможности питаться привычным для себя образом. Под именем Апиция сохранилась широко распространенная в Риме поваренная книга в 10 книгах, написанная, вероятно, в III в. *Руф* — скорее всего, имеется в виду Курций Руф, проконсул Верхней Германии 47 г., а позднее — проконсул Африки, о котором знаменитый историк Тацит пишет, что он был «с вышестоящими — отвратительно лживый, с низшими — надменный, с равными — неуживчивый» (Ann., XI, 21). Отождествление этого Руфа с Квинтом Курцием Руфом — писателем, автором «Истории Александра Македонского», не исключено, но не является и бесспорно доказанным. Возможно, впрочем (хотя и менее вероятно), что Тертуллиан подразумевает здесь оратора Марка Целия Руфа, который был обвинен в организации мятежа в Неаполе, избиении послов из Александрии и в попытке отравления главы этого посольства, философа Диона. Защитником Целия Руфа на этом процессе являлся Марк Туллий Цицерон (см. Pro Cel. Ruf., passim).

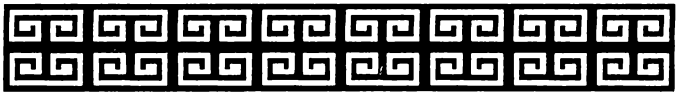
152. ... *порочность Скавра*... Вероятно, Марк Эмилий Скавр (род. ок. 162 г. до н. э.) — претор 120 г., консул 115 и 107 гг., цензор 109 г. до н. э., принцепс сената. О порочности Скавра говорит, к примеру, Саллюстий (Bel. Jugur., 15, 4; 28,4), обвиняя его прежде всего в корыстном пособничестве врагу Рима нумидийскому царю Югурте (Bel. Jugur., 28, 4; 29, 2–5; 30, 1; 32, 1). На непорядочность Скавра намекает и Плиний Старший (H. N., XXXVI, 24). Вместе с тем, политический противник Саллюстия Цицерон весьма положительно отзывается о нем как об ораторе, политике и человеке (Pro Scaur., passim; Pro Sest., 39; 101; 116; Pro Muren., 16; De orat., 214; Brut., 111–116 и др.). Не исключено, однако, что Тертуллиан имеет в виду одноименного сына вышеупомянутого Скавра, который имел гораздо худшую репутацию, чем его отец. Этот Скавр, будучи в 58 г. до н. э. курульным эдилом, устроил игры с такой расточительностью, что впал в большие долги. После своего управления Сардинией он был обвинен в незаконных денежных поборах, но был оправдан. Однако уже в 54 г., во время борьбы за консульство, последовало новое обвинение — в подкупе, которое на этот раз закончилось для Скавра изгнанием.

153. ... *игру в кости Курия*... — Квинт Курий — член сената, исключенный цензорами из его состава за «постыдные поступки»; участник заговора Катилины (*Sallust*. Conjur. Catil., 23, 1–4; см. также 17, 3; 26, 3; 28, 2; *Suet*. Jul., 17, 1–2 и др.).

154. ... *пьянство Антония*... — Марк Антоний (82–30 гг. до н. э.) — римский полководец и политический деятель, начальник конницы Юлия Цезаря, консул 44 г. до н. э. После гибели Цезаря включился в борьбу за власть, составив вместе с Октавианом и Лепидом второй триумвират. Впоследствии, движимый честолюбием, разорвал с Октавианом, но в решающем сражении при Акции (31 г. до н. э.)

потерпел от него поражение и вскоре после этого покончил жизнь самоубийством. О распутстве Антония и его склонности к пьянству дружно говорят все античные авторы (см., напр., знаменитые «Филиппики» *Цицерона*, биографию Антония у *Плутарха* и др.).

155. Под словом «философия» христиане, так же как киники и стоики, в духе своего времени подразумевали прежде всего не систему спекулятивных представлений, не «философию слова», а «философию дела» — добродетельный и праведный образ жизни. Только если для киников это была жизнь «согласно природе» и ее естественным законам, то христиане считали высшей «философичностью» неукоснительное следование божественным заповедям и евангельской морали (См. также с. 197–203).



Указатель личных имен и географических названий:*

Адриатическое море *(геогр.)* II,3
Азиний Галл *(ист.)* V,5
Азиний Целер *(ист.)* V,6
Азия *(геогр.)* II,4; IV,1
Александр Полигистор *(ист.)* III,5
Александр Македонский *(ист.)* IV,6
Алкиной *(миф.)* II,7
Аммон *(миф.)* III,5
Анаксимандр *(ист.)* II,1
Анахарсис *(ист.)* V,1
Антоний, Марк *(ист.)* V,7

---

* Исторические или мифические персонажи включены в указатель под теми именами, под которыми они встречаются у Тертуллиана. Кроме того, указатель включает в себя лица, о которых Тертуллиан упоминает (напр., Ахилл) или которых цитирует (Вергилий), не называя прямо по имени.

Апиций *(ист.)* V,7
Арахна *(миф.)* III,5
Архий *(ист.)* II,6
Атлантида *(миф.)* II,3
Атлантический океан *(геогр.)* II,3
Ауфидий Люркон *(ист.)* V,6
Африка *(геогр.)* I,1; I,2; II,4; II,6;
Ахилл *(миф.)* IV,2
Беллона *(миф.)* IV,10
Бетика *(геогр.)* III,6
Бусирис *(миф.)* IV,3
Ведий Поллион *(ист.)* V,6
Венетия *(геогр.)* V,2
Вергилий (Марон), Публий *(ист.)* I,2
Вольсинии *(геогр.)* II,4
Герион *(миф.)* IV,3
Геркулес *(миф.)* II,6; IV,3; IV,4
Гидра *(миф.)* IV,3
Гоморра *(геогр.)* II,4
Гортензий (Гортал), Квинт *(ист.)* V,6
Гракх, Гай Семпроний *(ист.)* I,2
Делос *(геогр.)* II,3
Диоген Синопский *(ист.)* IV,7
Диомед *(миф.)* IV,3
Европа *(геогр.)* IV,1
Египет *(геогр.)* II,6
Зенон Китийский *(ист.)* V,4
Иордан *(геогр.)* II,4
Италия *(геогр.)* II,3

Кампания *(геогр.)* II,4
Карфаген *(геогр.)* I,2
Катон (Старший), Марк Порций *(ист.)* III,7
Клавдий Друзиллиан *(ист.)* V,5
Клеомах *(ист.?)* IV,4
Кратет Фиванский *(ист.)* V,3
Курий *(ист.)* V,7
Лаберий, Децим *(ист.)* I,2
Лаций *(геогр.)* III,7
Ливия *(геогр.)* III,5; IV,1
Лидия *(геогр.)* IV,3
Лентул, мимограф *(ист.)* IV,4
Лентул, авгур *(ист.)* IV,9
Мавритания *(геогр.)* V,5
Малая Азия *(геогр.)* II,6
Меркурий *(миф.)* III,5
Меропы *(миф.)* II,1
Мидас *(миф.)* II,1; II,7
Минерва *(миф.)* III,5
Нелей *(миф.?)* II,6
Нерон *(ист.)* V,7
Нин, потомок Бела *(миф.)* II,5
Новий *(ист.)* IV,4
Олимпия *(геогр.)* IV,4
Омфала *(миф.)* IV,3
Пакувий, Марк *(ист.)* III,3
Палестина *(геогр.)* II,4
Пелопоннес *(геогр.)* II,6
Платон *(ист.)* II,1; II,3; IV,7

Помпеи *(геогр.)* II,4
Помпей (Магн), Гней *(ист.)* I,2
Руф *(ист.)* V,7
Самос *(геогр.)* II,3
Сарданапал *(ист.)* IV,5
Сатурн *(миф.)* IV,10
Сентий Сатурнин *(миф.)* I,2
Сигей *(геогр.)* IV,2
Силен *(миф.)* II,1
Сиракузы *(геогр.)* II,6
Сицилия *(геогр.)* II,3
Скавр, Марк Эмилий *(ист.)* V,7
Скифия *(геогр.)* V,1
Содом *(геогр.)* II,4
Статилий Тавр *(ист.)* I,2
Сулла, Луций Корнелий *(ист.)* V,5
Сципион (Африканский Младший), Публий Корнелий *(ист.)* I,2
Тарент *(геогр.)* III,6
Темен *(миф.)* II,6
Теринф *(геогр.)* IV,4
Тир *(геогр.)* I,2
Тирренское море *(геогр.)* II,3
Утика *(геогр.)* I,2
Фискон, Птолемей VII Евергет II *(ист.)* IV,5
Хирон *(миф.)* IV,2
Цезарь, Гай Юлий *(ист.)* I,2
Церрера *(миф.)* IV,10
Цецина Север *(ист.)* IV,9

Цицерон, Марк Туллий *(ист.)* V,5
Эзоп, актер *(ист.)* V,6
Эмпедокл *(ист.)* IV,7
Эпикур *(ист.)* V,4
Эскулап *(миф.)* I,2; IV,10
Этрурия *(геогр.)* II,4

Довженко Ю. С.

К СЕМАНТИКЕ ПЛАЩА РАННЕХРИСТИАНСКОГО ФИЛОСОФА

Наше прошлое можно сравнить с огромным, имеющим тысячи дверей дворцом. Исследователи, занимающиеся центральными сюжетами политической, социально-экономической или идейно-духовной истории, т. е. прокладывающие «магистральные» пути исторической науки, заходят в этот дворец с парадного входа, что, безусловно, помогает им, находящимся в самом центре того или иного из главных залов, увидеть и оценить великолепие дворца и всего его внутреннего убранства в целом. Но есть и другой путь. Можно попытаться проникнуть во дворец истории не через главный, а через «черный» ход — через одну из многочисленных дверей, вовсе не предназначенных для посторонних. При этом картина тех же «центральных залов» интересующей нас исторической эпохи может предстать в достаточно неожиданном

ракурсе, а невидимые из этих залов «темные уголки» могут оказаться содержащими весьма важные детали исторического «интерьера».

Попытку последнего рода представляет собой и данная работа. Поэтому-то заявленную в названии тему, которая кому-либо может, на первый взгляд, показаться чрезмерно узкой или чересчур специфичной, не следует воспринимать в некоем антикварном смысле, как тему статьи, имеющей своей целью лишь выявление и уточнение некоторых второстепенных исторических деталей. Перед читателем, по сути дела, статья не столько о плаще раннехристианского философа, сколько о духовном облике первых веков христианской эры, статья о путях формирования «предхристианской» ментальности и христианской семиосферы. Плащ апологета служит здесь лишь своего рода «скафандром» для погружения в глубины массового сознания периода римской империи, герменевтическим ключом для открытия одной из упомянутых выше дверей в мир раннего христианства. Конечно, такая методология с точки зрения историка-традиционалиста будет выглядеть весьма спорной. Именно методология, а не сам предмет исследования, является причиной того, что данную работу можно с полным правом отнести к области маргинальных исторических штудий. Если такое определение будет дано, мы не станем с ним спорить. Тем более, что в последнее время интерес к маргинальному и в самой истории, и в эпистемологии истории значительно вырос. (Вспомним, к примеру, небывалую популярность в последние десятилетия, осо-

бенно в нашей стране, феноменологически ориентированной и нещадно критикуемой ранее «серьезными учеными» Школы «Анналов», об изначальной маргинальности и «несерьезности» которой сегодня мало кто вспоминает.) Причины этого интереса коренятся не только в пресыщенности читателя повторяющимися из работы в работу традиционными сюжетами и подходами, но и в более глубинных процессах, происходящих в недрах исторического знания. Дело в том, что уже сегодня историки, в особенности историки древности, начинают мало-помалу ощущать, что запас питающих их текстов и археологических материалов, как открытых, так и ждущих еще своего часа, в принципе не является неисчерпаемым. Длительное отсутствие новых находок уже сейчас приводит к периодам значительного застоя в исторической науке, во времена которых даже не новая точка зрения на какую-либо проблему, а просто новый аргумент в пользу мнения, уже давно сформировавшегося, может считаться серьезным историческим открытием. А ведь ясно, что со временем новых находок явно не будет становиться больше. Если же к сказанному прибавить современные «скоростные» способы обработки информации и количество людей, занимающихся в настоящее время историей, то можно констатировать, что перспектива перерождения исторической науки (за исключением, пожалуй, «самопополняемой» новейшей истории) в некий законченный, замкнутый в себе, архив фактов, имен, дат и точек зрения вовсе не является порождением мрачной фантазии скептиков. Сохранение

же истории именно как науки, т. е. системы в первую очередь не статичной, а развивающейся, в условиях, когда банк подлежащих осмыслению данных остается практически неизменным, зависит прежде всего от желания и умения историка взглянуть на старые проблемы под совершенно новым углом зрения, от его способности задавать источнику новые, прежде не ставившиеся вопросы. Осознание этого и вызывает сегодня повышенный интерес ко всему «непарадигмальному» в методологическом плане. Жаль, однако, что в погоне за методологическими новшествами, поиск которых с полным, на наш взгляд, основанием ведется сегодня прежде всего на путях междисциплинарных штудий, некоторые историки забывают о традициях собственно исторических школ. Если речь идет об антиковедении, особенно прискорбным оказывается жертвование в угоду оригинальности выработанной в течение многих веков культурой работы с текстом. Мы искренне надеемся, что хотя бы в этом грехе нам удастся избежать обвинений.

* * *

Любая культура, любая историческая эпоха находит свое отражение не только в намеренных, целенаправленных свидетельствах и сообщениях своих представителей, но и на иных «языках» — в различных знаковых системах, зачастую остающихся вне письменного источника или за его основной смысловой канвой в виде, казалось бы, случайных и малозначимых оговорок. К системам такого рода относят-

ся и предметы материальной, в частности, бытовой культуры, поскольку каждая вещь обладает не только внешним обликом, материальной или практической ценностью, но и знаковым содержанием, заложенной в ней социокультурной информацией, подлежащей своего рода семантической дешифровке. Вещь способна «интегрироваться в целое, ... способна преодолеть свою "функцию" ради какой-то вторичной функции, ... стать элементом игры, комбинаторной исчислимости в рамках всеобщей системы знаков».[1] Именно поэтому изучение и интерпретация ее как знака, проводящиеся, конечно, в общем культурно-историческом контексте, в совокупности с исследованием отраженного в источниках отношения к ней человека той или иной эпохи, оказываются весьма интересным и полезным делом для историка, желающего лучше понять характерную для какого-либо общества систему ценностей и цементирующую его ментальность. Особенно продуктивными такого рода штудии становятся в том случае, если речь в них, как в нашей работе, идет об одежде — вещи или вещах, явно обладающих повышенным уровнем семантической информативности.[2]

Сказанное можно в полной мере отнести и к изучению «вещного» облика доникейского христианства,

---

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М., 1995. С. 54.

[2] Этот уровень представляется столь высоким, что некоторые исследователи даже склоняются к тому, чтобы относить семантику костюма к области его утилитарных свойств. (См., напр.: *Каган М. С.* Морфология искусства. Л., 1972. С. 201–202.)

которое, как и любая другая социокультурная общность, вполне может быть рассмотрено в качестве своеобразно организованной системы знаковых рядов. Ранний период христианской истории представляет собой более чем просто благодатную почву для исторически ориентированных семиотических исследований любого плана уже в силу того, что и само раннехристианское сознание было психологически ориентировано на поиск символики, искало ее буквально во всем, отражая тем самым внутреннее стремление человека к осознанию себя в новом, христианском качестве через новое осмысление окружающего мира, в том числе и мира «вещного». Поскольку же доникейское христианство — система не столько функционирующая, сколько развивающаяся, особо важным и перспективным при изучении этого «вещного» мира оказывается исследование постепенной смены знаковых смыслов остающихся неизменными вещей (того, что в более широком плане Ч. С. Пирс подразумевал под своей идеей «саморазвития символов»[1]), происходящей под влиянием нового, христианского мироощущения, а также изучение черт преемственности в этих сменяющих друг друга смыслах. Такого рода штудии могут помочь нам не только наилучшим образом проиллюстрировать процесс становления новых мировоззренческих парадигм и соотнесенность их с эллинистически-римской ментальностью, но и уловить в динамике этого процесса такие

[1] Об этом см.: *Парментьер Р.* Элементарная теория истины Пирса // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах. Новосибирск, 1990. С. 35–36.

оттенки, которые вряд ли можно извлечь из богословских или риторико-апологетических построений.

В данной статье мы хотим предложить осмысление как знака (иначе говоря, использовать в качестве своеобразного «герменевтического ключа» для проникновения в духовно-психологический мир первых веков христианства) лишь одной, но с достаточной настойчивостью подчеркиваемой в источниках бытовой детали «вещного» облика доникейского христианства — философского одеяния христианского мыслителя-апологета II–III вв. Если верить христианской традиции, одежду (σχῆμα, habitus) философа носили, по крайней мере, четыре христианских интеллектуала указанного периода — Аристид (*Hieron*. De vir. ill., XX), Иустин (*Just*. Dial. cum Triph., 1, 2; *Euseb*. H. E., IV, 11, 8; *Hieron*. De vir. ill., XXIII), Афинагор (*Phil. Sid.*; PG, VI, 182) и Геракл (*Euseb*. H. E., VI, 19, 13; *Hieron*. De vir. ill., LIV). Еще об одном знаменитом христианском учителе, Оригене, то же самое можно утверждать с весьма значительной степенью уверенности, основываясь на внимательном прочтении письма Оригена, изложенного Евсевием (H. E., VI, 19, 12–14)[1].

Конечно, не все приведенные выше указания источников равнозначны с точки зрения исторической достоверности. Так, вероятно, не стоит придавать

---

[1] Позднее, внеся соответствующие разъяснения, мы сможем добавить к этому списку и одного из наиболее ярких представителей западного христианства — Тертуллиана.

значения строго установленных фактов сведениям о ношении философского одеяния Аристидом и Афинагором, содержащимся только у поздних авторов. Биография Аристида, составляющая двадцатую главу книги «О знаменитых мужах» Иеронима Стридонского, еще со времени А. Гарнака, полагавшего, что Иероним не имел других сведений об Аристиде, кроме изложенных в «Хронике» и «Церковной истории» Евсевия[1], расценивается большинством историков как простая перелицовка последних, разукрашенная авторским домыслом, к области которого обычно относят и отсутствующую у Евсевия характеристику Аристида как «красноречивейшего философа и под прежней одеждой (sub pristino habitu) — ученика Христова». Свидетельство же об одном из самых загадочных апологетов II в. Афинагоре Филиппа Сидета, автора написанной в V в. «Христианской истории», от которой до нас дошли лишь незначительные фрагменты, содержащее среди прочего и указание на философское одеяние Афинагора, подвергали сомнению (прежде всего из-за его явного расхождения с евсевианской традицией) уже Сократ (H. E., VII, 27) и Фотий (Bibl. Cod., 35), а вслед за ними и большинство новейших исследователей. И все же, в самом ношении философской одежды Аристидом и Афинагором нет ничего невозможного, особенно если учесть, что в последние годы в научной литературе предпринимаются серьезные попытки пересмотреть традици-

[1] *Harnack A.* Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter (T. U. B. I, H. 1–2), Leipzig, 1882. S. 98 sq.

онный взгляд на сообщение Филиппа Сидета об Афинагоре как на заведомо ложное[1], да и вопрос об источниках Иеронима также еще далеко не закрыт. Для нас же в данном случае представляется существенно важной уже сама уверенность христианских писателей IV–V вв. в уместности подобной детали при рассказе об апологетах (вне зависимости от того, являлась эта деталь плодом художественного вымысла указанных авторов или же нет), лишний раз позволяющая усомниться в широко распространенном мнении о том, что обращение к «одежде философа» было неким необычным, экстраординарным явлением в среде раннехристианских интеллектуалов.

К тому же, нет никаких оснований не доверять сведениям о философском одеянии остальных упоминавшихся персонажей, ибо здесь мы имеем дело уже со свидетельствами самих апологетов. Безусловно, носил его наиболее известный и уважаемый из защитников христианства II в. Иустин, сам рассказывающий в начале своего «Диалога с Трифоном Иудеем» (1, 2), как именно по одежде узнал в нем философа Трифон (Ср. *Euseb.* Н. Е., IV, 11, 8). Точка зрения отрицающего этот факт и считающего философский облик Иустина, как и весь описанный в «Диалоге» эпизод встречи его с Трифоном лишь литературной фикцией Н. Хильдаля[2], на работе которого

[1] См., напр.: *Barnard L. W.* Athenagoras. A Stady in Second Century Christian Apologetic // Theologie Historique. Vol. 18, Paris, 1972.

[2] *Hyldahl N.* Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Copenhagen, 1966. S. 102–112, 231–232 и др.

мы еще остановимся более подробно, остается в современной научной литературе частным, единичным мнением и в целом не разделяется ни одним из исследователей. Тем более, ни у кого из них не вызывает сомнений достоверность сообщения о «философском одеянии» члена александрийского совета пресвитеров Геракла, содержащегося в приводимом Евсевием (H. E., VI, 19, 12–14) и бесспорно заслуживающем доверия фрагменте письма Оригена. В этом фрагменте Ориген, рассказывая о своем решении взяться за основательное изучение греческой философии, упоминает о том, что его товарищ по школе Аммония Саккаса Геракл, под влиянием учителя (δι' ὃν) «сняв с себя общепринятую одежду, которую носил раньше, и приняв облик философа, доныне его сохраняет» («... πρότερον κοινῇ ἐσθῆτι χρώμενος ἀποδυσάμενος καὶ φιλόσοφον ἀναλαβὼν σχῆμα μέχρι τοῦ δεῦρο τηρεῖ»). Данное письмо важно для нас еще и тем, что сообщение Оригена о ношении Гераклом одеяния философа, исходя из общего контекста дошедшего отрывка, в котором Ориген между прочим говорит и о своем совместном с Гераклом обучении у одного учителя философии, можно с достаточной уверенностью распространить и на самого автора письма. И в самом деле, если глубоко уважаемый Оригеном учитель убедил носить философскую одежду Геракла, то почему бы он не смог или не захотел убедить в этом самого Оригена?

Несмотря на то, что во всех рассмотренных фрагментах понятие одежды никак не конкретизируется, все исследователи, полагающие необходимым

как-то откомментировать эту деталь, склонны видеть в σχῆμα или habitus философа прежде всего грубый поношенный плащ, являвшийся на рубеже эпох непременным атрибутом странствующего философа и обозначавшийся греческим словом τρίβων или, на что следует обратить особое внимание, латинским pallium. Последнее уточнение кажется нам существенно важным, поскольку большинство историков и филологов, так или иначе обращавшихся к символике плаща апологета (как правило, это — комментаторы или биографы грекоязычного Иустина), обычно упускают из виду факт существования латинского семантического аналога трибона как философской одежды, не считая обязательным обращаться к контекстам употребления в источниках слова pallium.[1] Это же, в свою очередь, зачастую приводит к поверхностному или неправильному пониманию знакового содержания философского плаща, а иногда — и к ложным суждениям чисто исторического характера. Между тем, очевидно, что даже если видеть в σχῆμα Иустина или Геракла классический вариант известного нам по многим источникам кинического трибона, то, учитывая, что латинские авторы всегда обозначают плащ киника именно как pallium, а в целом семантические поля трибона и паллия далеко не идентичны,

[1] Вероятно, это связано с тем, что, представляя собой «обобщенный» тип греческой верхней одежды, паллий не имел строгого внешнего соответствия трибону, а сами латинские авторы гораздо чаще обозначают как pallium не трибон, а гиматий.

говорить о некоем едином в знаковом отношении «философском плаще» можно, лишь подвергнув тщательному рассмотрению оба указанных термина. Осознавая это, мы, в целях экономии сил и времени, решили все же несколько упростить себе задачу и выбрать в качестве ключевого для исследования лишь одно из двух, обозначающих объект нашего научного интереса, наименований. Однако, в отличие от большинства современных авторов, чьи мнения будут фигурировать в данной статье, мы считаем подобное упрощение гораздо более продуктивным в том случае, если ключевым словом при анализе семантики философской одежды христианского апологета будет являться не греческое τρίβων, а латинское pallium. В пользу такого выбора можно привести два основных аргумента. Во-первых, паллий, как мы увидим в дальнейшем, ко времени распространения христианства практически полностью поглощает иконические и знаковые свойства трибона, так что отдельное рассмотрение семантики последнего мало что может прибавить к нашему пониманию плаща апологета, сложившемуся на основе анализа контекстов употребления слова pallium. Вместе с тем, впитав семантику трибона, паллий не утерял и свои собственные «некинические» смыслы, обладая, таким образом, в период ранней империи в целом достаточно самостоятельным и более широким семантическим измерением, что, очевидно, не дает нам возможности без значительного ущерба для понимания игнорировать его, рассматривая в качестве «плаща философа» лишь греческий трибон. Даже в тех случа-

ях, когда слово pallium не подразумевает под собой собственно данный вид одежды, несколько отличавшийся от трибона, а является простой передачей полатыни греческого τρίβων, само употребление этого слова, имеющее свою собственную традицию, оживляло при восприятии и греческого кинического трибона такие, связанные с этой традицией знаковые обертоны, какие исконно не были ему присущи. Несколько особую по сравнению с трибоном семантику паллия в глазах христиан подтверждает и появление в IV–VI вв. в трудах грекоязычных христианских авторов греческой «кальки» с латинского pallium — τὸ παλλίον[1], которой они предпочитали пользоваться, игнорируя чисто греческое τρίβων.

Естественно, тема плаща христианского апологета, вследствие кажущейся незначительности этой детали и мизерности информации о ней в источниках, до сих пор мало привлекала внимание ученых[2]. Все же во множестве рассыпанные в патрологических исследованиях оговорки и замечания, касающиеся

---

[1] См. *Lampe G. W. H.* A patristic greek lexicon. Oxford, 1991. P. 999 (sub «παλλίον»).

[2] Более или менее подробно касаются ее, как правило, лишь комментаторы и исследователи трактата Тертуллиана «О плаще» (см. библиографию на с. 24–26). Однако, во-первых, в силу маргинальности этого трактата даже для творчества самого Тертуллиана, все работы о «De pallio» можно пересчитать по пальцам рук, а во-вторых, и в этих, имеющих совершенно иные цели, работах сам паллий вовсе не выступает в качестве объекта сколь-нибудь серьезного семантического анализа.

данного предмета, на редкость единообразны и ограничиваются, как правило, использованием паллия в качестве подтверждения философской образованности апологетов, традиционно трактуя его как символ континуитета между греческой философией и христианством. Некоторая полемика по поводу символического значения философского плаща (ведущаяся, правда, все в той же плоскости постановки проблемы, в которой сам плащ попадает в сферу внимания историка исключительно в связи с обсуждением роли и веса элементов греческой философии в учении того или иного раннехристианского мыслителя) возникает только в работах, посвященных Иустину. Несмотря на то, что в отличие от нашего исследования, имеющего целью восстановление семантического поля паллия апологета в целом, вопрос о символике плаща носит в них сугубо «прикладной» характер и не выходит за рамки рассмотрения лишь одного, лежащего на поверхности, «философского» аспекта его семантики, мы все же считаем необходимым вкратце осветить суть и содержание этой полемики, во-первых, потому что данный знаковый аспект паллия является, хотя несколько и в ином плане, частью и нашего научного интереса, а во-вторых, поскольку в споре о плаще Иустина затрагиваются проблемы и предлагаются суждения, связанные с фактологическим обеспечением семантической интерпретации плаща, что, по понятным причинам, для нас особенно важно.

Все существующие на сегодняшний день в науке мнения о том, символом чего, в первую очередь, мы

должны считать философский плащ Иустина, в наиболее общем виде могут быть сведены к двум основным точкам зрения. Большинство исследователей, в полном согласии с традиционным взглядом на паллий апологета, о котором мы уже сказали чуть выше, видят в плаще недвусмысленный символ причастности Иустина к языческой философской культуре, а его более общий знаковый смысл усматривают в углублении тотальной эллинизации христианства и начале его интеллектуализации в духе греческого рационализма. Авторы, придерживающиеся данной точки зрения, полагают, что Иустин, будучи уже сложившимся «греческим» философом, якобы прекрасно осознавал преемственность своих взглядов с идеями языческой философии и в новом, христианском, качестве, а потому «и после своего обращения, как и до него, с гордостью носил свой философский плащ» (Г. Кампенхаузен[1]), «не снял свой философский плащ» (М. Хоффман[2]), и «естественно, должен был носить его даже после своего обращения» (Л. Бернард[3]). Континуитет в идейном плане оказывается, таким образом, в непосредственной взаимосвязи с «несменяемостью» одежды[4]. Между тем, как весьма

---

[1] *Campenhausen H.* Griechische Kirchenvater... S. 18.

[2] *Hoffmann M.* Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderten (T. U. № 96). Berlin, 1966. S. 22.

[3] *Barnard L. W.* Justin Martyr. His Life and Thought. Cambridge, 1967. P. II.

[4] Данный взгляд, начиная с конца прошлого века, безраздельно господствовал и в отечественной историографии.

остроумно подмечает датский исследователь Н. Хильдаль, нет никаких доказательств того, что Иустин носил философский плащ не только после, но и до своего обращения. Напротив, если исходить непосредственно из текста «Диалога с Трифоном», мы должны, скорее, предположить обратное, ибо от школы к школе Иустин обращается еще явно в ранге ученика, а в восьмой главе он и вообще сам прямо говорит о том, что посчитал себя свершившимся философом лишь после своего знакомства с христианством, «единственной истинной и твердой философией» («ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον» — 8, 1). «Таким-то образом я и стал философом» («οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ»), — заключает Иустин свой рассказ Трифону о встрече со старикомхристианином (8, 2)[1]. Сам Хильдаль, в противоположность традиционному взгляду на характер философско-теологических воззрений Иустина, стремится всячески минимизировать роль в них греческой философии, и особенно платонизма, тем самым пытаясь сократить зачастую сильно и во многом, по его мнению, искусственно преувеличиваемый под влиянием протестантски ориентированной историографии (авторитет которой, со времени А. Гарнака, в штудиях по античному христианству и в самом деле был чрезвычайно велик) разрыв между первохристианством и «эллинизированным христианством» апологетов[2]. В полном соответствии со своей общей оцен-

[1] *Hyldahl N.* Op. cit. S. 103.

[2] Ibid. S. 200, 291 и мн. др.

кой учения «первого христианского философа», как еще близкого христианству пророков и апостолов, Хильдаль подходит и к выявлению символики паллия Иустина. С его точки зрения, плащ философа, «традиционно рассматриваемый ... как знак принадлежности к греческой философии, в действительности является знаком его (Иустина. — *Ю. Д.*) принадлежности к христианству и говорит о характере последнего как философии»[1]. В данном случае, в отличие от общепринятой трактовки, на первый план в истолковании плаща выдвигается не преемственность, а, напротив, до некоторой степени противостояние в глазах Иустина христианства, как полного и всеобъемлющего выражения истины, и языческой философии, обладавшей только отдельными «прозрениями», связанными с присутствием в дохристианском мире семян божественного Логоса. В таком понимании знаковости плаща Иустина с Хильдалем оказываются солидарны и некоторые другие ученые, к примеру, Г. Чадвик, согласно которому Иустин также не *продолжал*, а «рассматривая христианство как истинную философию», именно «*начал* носить (began to wear) признанный наряд учителя философии»[2]. Однако, наряду с весьма верными, на наш взгляд, коррективами, внесенными Хильдалем в традиционную интерпретацию плаща Иустина, в его работе содержатся и такие, касающиеся нашего предмета выводы, с которыми, на этот раз, весьма трудно согласиться.

---

[1] Ibid. S. 102.

[2] *Chadwick H.* The Early Church. London, 1967. P. 75.

В первую очередь мы имеем в виду уже упоминавшуюся гиперкритичность этого исследователя в отношении вопроса об историчности пролога «Диалога с Трифоном» и содержащихся в нем деталей. Разобрав упоминания о философском плаще в христианской литературе, Хильдаль приходит к выводу, что с момента обращения его не носил никто из христианских философов, а поскольку, по мнению датского историка, надевание плаща тесно связано именно с принятием христианства, остается лишь две возможности — считать случай с философской одеждой Иустина единичным, исключительным случаем или же признать данный факт литературным вымыслом. Хильдаль явно склоняется ко второму решению, тем более, что оно полностью вписывается в его общую оценку всего содержащегося в первой главе «Диалога» эпизода встречи Иустина с Трифоном, который, с точки зрения Хильдаля, является лишь «литературной фикцией», характерным для жанра философского диалога писательским приемом, имеющим типологические аналоги и в нехристианской литературе[1]. К области литературной техники, а не к историческим реалиям относится, как полагает Хильдаль, и упомянутое «одеяние философа», якобы введенное Иустином только в качестве удобного повода для завязки разговора об «истинной философии» — хрис-

[1] Обосновывая свое мнение о «литературном» происхождении введения «Диалога», Хильдаль сравнивает его с заведомо неисторичным прологом Лукианова «Менипа», отмечая при этом значительное сходство первых глав обоих произведений (*Hyldahl N.* Op. cit. S. 153–158).

тианстве[1]. С данным утверждением оказываются не согласны как принципиальные сторонники, так и оппоненты Н. Хильдаля.

Голландский ученый Д. ван Винден, подвергая критике запутанную и непоследовательную систему аргументирования Хильдалем своих в целом «прочно стоящих», по мнению ван Виндена, положений, справедливо указывает на противоречие между приписываемым датским историком Иустину пониманием философского плаща как символа принадлежности к «истинной философии» и утверждением о том, что в реальной жизни Иустин не надел его (вкладывая в плащ такое значение! — *Ю. Д.*) даже после принятия христианства, а также на неправомерность увязывания вопроса о том, носил ли в действительности Иустин одежду философа, с вопросом об историчности событий, изложенных в начале «Диалога с Трифоном». На его взгляд, и здесь мы вполне солидарны с ван Винденом, даже признание эпизода встречи Иустина с Трифоном литературным вымыслом само по себе еще вовсе не является основанием для того, чтобы считать таким же вымыслом и сам плащ Иустина. Но если этот эпизод все-таки историчен, фактом оказывается только ношение философской одежды Иустином после его обращения; все же рассуждения о том, носил ли он ее раньше, следует отнести к области чистых предположений[2].

---

[1] Ibid. S. 102–112.

[2] *Winden van J. C. M.* An Early Christian Philosopher. Justin Martyrs Dialogue with Tryphon Chapters One to Nine. Leyde, 1971. P. 23–25; 27–28.

В отличие от осторожного ван Виндена, не высказывающего прямо своего мнения ни касательно историчности первой главы «Диалога», ни касательно истинности содержащегося в ней указания на философский облик Иустина, другой историк, Р. Жоли, придерживающийся общепринятых воззрений на суть Иустиновой теологии, уже совершенно определенно заявляет о том, что, по его убеждению, события, изложенные в прологе «Диалога с Трифоном», представляют собой подлинный исторический факт[1], и что в случае с плащом Иустина «речь идет скорее о реальном опыте, стилизованном для нужд диалога»[2], чем о чистой выдумке. Однако, если данный блок выводов никаких возражений у нас не вызывает, поскольку выдвинутые Жоли в ходе полемики с доводами Хильдаля контраргументы в защиту историчности вводной части «Диалога» выглядят, на наш взгляд, достаточно убедительно, то рассуждения этого исследователя о символическом значении плаща Иустина, развивающие точку зрения, означенную нами как традиционная, уже отнюдь не кажутся столь же бесспорными и обоснованными. Используя изыскания Хильдаля и соглашаясь с его утверждением об отсутствии в источниках упоминаний о христианах, надевших плащ философа после принятия христианства[3], Жоли заключает, что «да-

[1] *Joly R.* Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxièmè siecle. Bruxelles, 1973. P. 12.

[2] Ibid. P. 15.

[3] *Hyldahl N.* Op. cit. S. 104–108.

же в IVв. ношение трибона ощущалось христианами как нечто чуждое или, по крайней мере, необычное» (в подтверждение чего приводятся высказывания *Григория Назианзина* — PG, XXXV, 1200; и *Августина* — De civ. Dei, XIX, 19) и что «тем более, никогда трибон не символизировал претензию христианства считаться истинной философией»[1]. Вследствие этого, по мнению Жоли, отвергнут должен быть не факт ношения плаща Иустином, а интерпретация его Хильдалем, который видит в трибоне символ принадлежности к христианскому вероучению. Не разделяя осторожность ван Виндена, Жоли выражает далее уверенность (правда, без изложения достаточных аргументов в пользу своего мнения) в том, что Иустин, как и все остальные известные нам «христиане в плаще», из которых в качестве наиболее типичного примера приводится уже известный нам Геракл, носил философский плащ и до принятия новой веры, после же — продолжал носить эту «чуждую» христианству одежду именно как знак своего классического философского образования и как символ тесной связи своего учения с идеями греческой философии[2]. Между тем, даже в случае с Гераклом, факт ношения философского плаща христианином-интеллектуалом и до своего обращения вовсе не является столь уж очевидным. С неменьшей уверенностью можно предположить, что Геракл, как и Ориген, пришел к учителю философии, побудившему его надеть паллий, уже

[1] *Joly R.* Op. cit. P. 12.
[2] Ibid. P. 12, 15–16.

будучи христианином. Находящееся же в конце указанного пассажа выражение «до сих пор сохраняет» («μέχρι τοῦ δεῦρο τηρεῖ»), которое Жоли, по всей видимости, понимает в смысле — «и после принятия христианства», на деле скорее означает здесь — «и после принятия духовного сана»[1]. В других же случаях о ношении плаща апологетами не только после обращения, но и до него, как мы видели, определенно говорят только поздние авторы — Иероним и Филипп Сидет, не заслуживающие особого доверия в плане фактологической точности. И кроме того, при принятии тезиса о «чуждости» плаща христианству II–III вв. остается совершенно непонятным, почему Иустин, сам подчеркивающий свой философский облик, не оказался «чуждым» христианству, а, наоборот, стал, пожалуй, наиболее авторитетным и, кстати, наиболее «православным» из писателей доникейского периода.

Изначальная погрешность всех приведенных выше рассуждений кроется, по нашему мнению, в уже рассмотренном отождествлении σχῆμα или habitus философа исключительно с киническим трибоном, проводимом и Н. Хильдалем, и следующими в данном пункте за датским историком его оппонентами. Если бы Хильдаль при своем анализе упоминаний о философском плаще в источниках учитывал также

[1] Весьма неопределенно этот момент выражен и у опирающегося на текст Евсевия Иеронима, который пишет, что Ориген сделал своим помощником в деле оглашения «... Heraclam presbyterum, qui in habitu philosophu perseverabat» (De vir. ill., LIV).

и контексты употребления слова pallium, то он бы не мог не прибавить к списку известных нам «христиан в плаще», живших во II–III вв., прежде всего Тертуллиана, который, сменив тогу на паллий, кстати, именно *после* своего обращения в христианство, заслужил столько упреков со стороны сограждан, что даже решил написать специальный трактат «De pallio» в оправдание своего поступка и в защиту самого плаща. Возможно, это и отвратило бы Хильдаля от гиперкритической оценки пролога «Диалога с Трифоном». В то же время уверенность Р. Жоли в «чуждости» философского плаща христианству не могла бы не быть поколеблена уже с начала III в. достаточно часто встречающимися изображениями паллия в сценах на христианских саркофагах и в настенной катакомбной живописи[1]. Тот же факт, что к «плащу философа» прибегает столь яростный противник языческой философии, как Тертуллиан, а несколько позднее его делает своим одеянием и христианское монашество[2], вполне может вызвать сомнения в истинности разделяемой этим ученым традиционной точки зрения на символический смысл плаща апологета. Интересно, что подобный «недосмотр», правда, уже в «перевернутом» виде, можно обнаружить не только в работах современных авторов, но и у такого признанного авторитета в области истории античной культуры, как Г. Буассье, который в своем кратком

[1] Подробнее об этом см. на с. 193–197 данной книги.

[2] См.: *Oppenheim Th.* Symbolik und religiose Wertung des Monchskleides im christliche Altertum. Münster, 1932. S. 49–51.

опусе, посвященном «De pallio» Тертуллиана, также никак не соотнося паллий последнего со σχήμα Иустина или Геракла, объявляет случай с облачением в плащ Тертуллиана единственным, исключительным случаем среди апологетов[1].

Да, действительно, даже если провести отождествление трибона с паллием, сведения о плаще апологета в письменных источниках продолжают выглядеть чрезвычайно скудными. Но само по себе это еще отнюдь не свидетельствует ни об исключительной редкости «философского одеяния» среди христианской интеллигенции, ни, тем более, о «чуждости» его христианству, поскольку очевидно, что присутствие бытовой детали в источниках, подобных нашим, вовсе не является обязательным. Такая деталь может попасть в них лишь в трех случаях: когда она и в самом деле представляется автору и его читателям чем-то редким или необычным, когда она наделяется автором повышенным семиотическим статусом, или когда она служит каким-либо литературным, сюжетно-композиционным целям. Сразу нужно сказать, что упоминаний о паллии апологета, обусловленных первым случаем, в доникейской христианской литературе не встречается. Иустин, как мы видели, обращается к «плащу философа», исходя из соображений скорее последнего порядка. В «De pallio» Тертуллиана, где плащ предстает наделенным уже подлинно символическими чертами, повышенный семиотический статус этой одежды связан именно с близос-

[1] *Буассье Г.* Падение язычества... С. 163.

тью ее христианскому мировоззрению. И даже «философский плащ» Геракла, заслуживающий отдельного разговора, вовсе не выглядит у Оригена (Евсевия) чем-то отчетливо «нехристианским». Таким образом, в совокупности с распространенностью изображений «плаща философа» в раннехристианской живописи и пластике, факт малочисленности сообщений о нем в письменных источниках говорит, на наш взгляд, скорее о том, что паллий, коль уж он не являлся, по мнению христианских авторов II–III вв., чем-то достойным специального упоминания, редким или нехарактерным для христианства, по всей видимости, напротив, весьма часто можно было увидеть в доникейской христианской среде, и особенно, насколько можно судить по имеющимся у нас редким свидетельствам, среди образованной части христиан. Данное заключение, являющееся и in ipso естественным и логичным, кажется тем более приемлемым, что в таком случае нам не приходится впадать в гиперкритичность по отношению к одним источникам или полностью игнорировать другие, без чего не обходятся ни Хильдаль, ни Жоли, ни даже Буассье, а также прибегать к сомнительным аргументам типа неправомерной и ничем не обоснованной экстраполяции все тем же Жоли понимания плаща Августином и Григорием Назианзином на совершенно иную в плане предмето- и мировосприятия доникейскую эпоху. Тем более, что и для IVв. такое понимание вовсе не являлось всеобщим[1]. Наш вывод приобретет

[1] Так, Амвросий Медиоланский, видящий в паллии знак именно христианской философии («insigne philosophiae

еще большую убедительность, если мы примем во внимание характерную для христианства (особенно для раннего) тенденцию к харизматизации и подражанию своим авторитетам во всем, начиная с литературного стиля (хорошо известно, сколько подделок содержит корпус сочинений того же Иустина) и кончая поведением и внешним видом. И если три величайших духовных авторитета доникейского периода — Иустин, Тертуллиан и Ориген — носили плащ философа (в отношении последнего здесь и далее, конечно же, подразумевается оговорка о значительной вероятности, но не доказанности этого факта), то вполне логично будет предположить, что так же поступали и хотя бы некоторые из их многочисленных подражателей, учеников и поклонников[1].

В отличие от всех указанных современных авторов, нас в контексте данной работы интересует не столько то, какую именно «философичность» вкладывал тот или иной апологет в свой паллий, тем более, что, начиная с этого вопроса и ограничив подхо-

---

tuae», — говорит он о плаще, обращаясь к читателю-христианину), полагает, что христиане получили паллий из рук самого Христа, в который тот «сам апостолов своих и тело свое одевал... » (PL, XV, 1929, BC). Вряд ли это высказывание можно хоть как-то совместить с тезисом о чуждости философского плаща христианству.

[1] Особенно вероятность этого возрастает в рамках Александрийской школы с ее стойкими традициями гуманитарного образования, которым вполне могли соответствовать и некие, отражающие их, внешние символические атрибуты.

ды к его решению исключительно анализом той или иной системы философских взглядов, мы не сможем дать на него исчерпывающий ответ. Решив не следовать распространенному мнению об «исключительности» или «чуждости» плаща христианству II–III вв., мы хотим разобраться прежде всего в том, что лежало *за* сознательными мотивами выбора паллия в качестве своей одежды христианскими мыслителями доникейской эпохи. Какие проходящие в обществе процессы и пласты архетипов сознания отражаются в отношении к паллию язычников, христианской массы и христианской интеллектуальной элиты? Как вообще воспринимался он массовым христианским сознанием и какие знаковые смыслы усматривали христиане именно в плаще апологета? Выявив, таким образом, семантическое поле паллия в целом, мы будем способны во всеоружии подступить и к решению проблемы, единственно интересующей немногих «замечающих» философский плащ апологета новейших исследователей, которые, забывая о том, что любая одежда не является «однозначной», а обладает целым спектром социальных и культурных общезначимых смыслов, и ориентируясь лишь на ее заглавное значение, оказываются перед целым рядом непреодолимых трудностей. Жоли и другие «традиционалисты» не смогут убедительно объяснить, почему «плащ философа» надевают столь, казалось бы, разные люди, как Иустин, Тертуллиан и Ориген. Почему, если он олицетворял только связь своего владельца с греческой философией, он не был отторгаем христианской средой, особенно если учесть, что

антирационалистические настроения, лучше всего выраженные в свое время апостолом Павлом («Смотрите, чтобы кто не прельстил вас философией»... — Колос., 2:8), были еще весьма сильны в христианстве (примером чему является хотя бы популярность во II–III вв. монтанизма)? Хильдаль же, который на наш взгляд куда более близок к истине в решении данной проблемы, оказывается не в состоянии понять и показать, почему, благодаря каким своим знаковым смыслам, одежда языческого философа нашла свое место в христианской семиосфере, стала символом «истинной философии» в глазах христиан.

Для выполнения поставленной нами задачи и нахождения ответов на все указанные вопросы наиболее продуктивным, на наш взгляд, будет рассмотрение семантики плаща на нескольких уровнях. Прежде всего необходимо обратиться к до- и внехристианской семантике паллия, выявить восприятие его на уровне массового сознания, то есть истолковать как знак, отражающий эллинистически-римскую ментальность, на базе которой формировалось и христианское мировоззрение. Затем мы должны будем выяснить, какие из этих значений паллия в наибольшей степени отвечали христианскому мировосприятию, и особенно мировосприятию образованной части христиан; как изменялись знаковые смыслы плаща и как они вписывались уже в новую христианскую семиосферу. И лишь после этого следует обратиться к тому, с чего начинают поиск символики плаща и Н. Хильдаль, и Р. Жоли, к уровню индивидуально-личному, на котором социокультурная семантика паллия должна быть соотнесена с персональными особенностями

склада характера, мировосприятия, образования и убеждений того или иного конкретного христианского мыслителя. Как мы увидим в дальнейшем, при таком подходе и предлагаемые в историографии решения вопроса о сути «философичности» плаща Иустина вовсе не окажутся столь несовместимыми, сколь представляется это их авторам.

Паллий, как, впрочем, и трибон, представлял собой типичный образец средиземноморской несшитой верхней одежды. Это был четырехугольный, как правило, шерстяной или льняной плащ-накидка, и внешне и функционально весьма схожий с греческим гиматием. Уже во второй половине III в. до н. э. ношение паллия как в мужском, так и в женском (palla) его вариантах было весьма распространено в римском обществе, что в первую очередь, конечно же, обусловливалось его простотой и удобством в обращении. Паллий в отличие от тоги не требовал длительной укладки декоративных складок, он не стеснял движений, был относительно дешев, так что в нем можно было заниматься любой работой без боязни его повредить или запачкать, и, наконец, его можно было использовать как верхнюю одежду, служащую для утепления или для предохранения от загрязнения дорогой, но вследствие своего белого цвета очень маркой тоги или столы, поскольку иметь несколько последних могли себе позволить лишь очень немногие граждане[1].

[1] Вопрос о практических преимуществах паллия, одевание которого, в отличие от тоги, превращающей человека

Если подойти к рассмотрению паллия с позиций семантического анализа, мы увидим, что он, как и любой другой знак, обладает не только полисемантичностью, но и внутренней конфликтностью, не выходящими при целостном его восприятии на поверхность сознания противоречиями различных, сталкивающихся между собой в едином семантическом поле знака смыслов. Для упорядочивания их в семиотике обычно используется модель биполярности, концентрирующая все присущие знаку смыслы вокруг двух основных полюсов, «напряженность» между которыми, по мнению того или иного ученого, является решающей в обеспечении объемного видения знака и возможности расширения круга его смысловых оттенков и значений в целом. Как правило, в качестве таких полюсов применяются оппозиции «сознательное — бессознательное» или «социокультурное — психоэмоциональное». Однако, поскольку любая одежда, как знак, прежде всего отчетливо социальна, а также, учитывая, что цели данного исследования носят, по-преимуществу, чисто исторический характер, мы предлагаем провести линию основополагающей «межполюсной напряженности» семантики паллия на одном знаковом подуровне, в плоскости социально- и культурно-маркирующих его смыслов, а весь спектр остальных его значений рассматривать не в оппозиции, но *через* эти смыслы. Такой подход

в «носильщика грузов», «не вызывает отвращения», подробно обсуждает в своем трактате «О плаще» Тертуллиан (V, 1–3).

кажется тем более правомерным, что уже при первом поверхностном обзоре упоминаний о паллии в римской литературе в глаза, и в самом деле, сразу же бросается странная двойственность его социальной семантики, парадоксальное сосуществование в античном сознании двух, казалось бы, полностью взаимоисключающих друг друга аспектов восприятия плаща в социальном плане, на что почему-то не обращают должного внимания историки, занимающиеся материальной культурой и бытом античности.

С одной стороны, мы, на первый взгляд, с полной уверенностью можем говорить о явной ***социально-семантической индифферентности*** паллия, то есть об отсутствии у него как у «родового» понятия черт, отражающих конкретную социальную принадлежность индивида, по какому бы критерию (имущественный или «сословный» статус, уровень образования, профессиональная принадлежность и т. п.) не проводилось социальное деление. Действительно, насколько можно судить по огромному разнообразию «ролей и масок» паллия, отраженных в источниках, а также по разнообразию ситуативных контекстов его упоминания, паллий в глазах античного человека являл собой ярко выраженный тип универсальной верхней одежды, «лишенной в целом, — как совершенно верно отмечает Г. С. Кнабе, — и социальной, и функциональной определенности»[1]. Даже сам внешний облик его в источниках крайне размыт и

[1] *Кнабе Г. С.* Древний Рим — история и повседневность. М., 1986. С. 96.

многовариантен. В принципе, как pallium можно было обозначить любой четырехугольный кусок материи, например, передник или завесу перед входом в жилище. Хотя паллий-плащ выступает в римской литературе преимущественно как незамысловатая и недорогая одежда людей среднего и малого достатка, он мог быть и весьма роскошным, расцвеченным дорогими красками и сделанным не из шерсти или льна, а из шелка. Согласно сообщениям древних авторов, его носили богатые и бедные, граждане и неграждане, мужчины и женщины, простые труженики и сенаторы, рабы, философы и даже сами императоры. В плаще можно было заниматься домашними делами, ходить по улице, присутствовать в суде, возлежать на пиру и т. д.[1] Функциональная и знаковая универсальность паллия хорошо осознавалась и самими жителями римского государства. «Это одежда на все времена года», — устами Дионисия говорит Цицерон (De nat. deor., III, 83). «И покойника закутывают в тот же самый паллий, в который одеваются философы», — перенося мысль об универсальности плаща уже и на сферу его семантики, отмечает Апулей (Flor., IV).

---

[1] Примеры из источников, иллюстрирующие многовариантность внешнего вида паллия, использование его представителями различных групп и слоев населения, а также его бытовую многофункциональность см., напр., в *Pauly*'s Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (bearb. Von G. Wissowa). B. XVIII, 3, Stuttgart, 1949, sub «pallium».

С другой же стороны, паллий, судя по источникам, вместе с тем удивительным образом с ***достаточной определенностью*** ситуативно локализует своего владельца в социокультурном ряду, олицетворяя в массовом сознании те или иные, зачастую весьма различные, но вполне конкретные социальные и культурные качества носящего его человека. Ключом ко всему многообразию знаковых смыслов паллия и, вероятно, изначальным из этих смыслов является, на наш взгляд, его греческое происхождение[1] или, во всяком случае, общее для всей латинской литературы представление о нем именно как о «греческой» одежде, особенно четко проявляющееся в оппозиции «грек — римлянин», где паллий всегда выступает «этническим» антонимом тоги[2]. (По всей вероятности, к «этническому» значению паллия генетически восходят не только его конкретно-социальные смыслы, но и указанная выше социальная бесстатусность и универсальность[3].) Понятно, что

---

[1] Возможно, греческое происхождение имеет и само слово «pallium». Так, к примеру, Вельде в своем «Etymologische Wörterbuch» (1910; sub «palla») возводит его этимологию к греческому «φᾶρος» — покров, мантия, парус.

[2] См., напр., рассказ Светония о том, как Август во время одного из своих путешествий раздавал всем встречным различные подарки, в том числе тоги и паллии, «с тем условием, чтобы римляне пользовались одеждой и языком греков, а греки — римлян» (Aug., 98, 3).

[3] Как верно подметил Ю. М. Лотман, «семиосфера нуждается в "неорганизованном" внешнем окружении и конструирует его себе в случае отсутствия» (О семиосфере //

«греческая одежда» оказывается также и одеждой человека, причастного к греческой пайдейе, или поклонника греческой культуры в самом широком ее смысле. Паллий носили и в действительности хорошо образованные римские интеллектуалы-эллинофилы, такие, как Публий Корнелий Сципион, плащ которого стал, кстати, одним из поводов для обвинений в его адрес со стороны недругов в том, что «он ведет себя не по-римски» (*Liv.* XXIX, 19, 11), и те из римлян, кто желал, по крайней мере, казаться таковым, как, например, император Адриан (*SHA*, Hadr., I, 5; ср. XXII, 4). Представление же об эллинах как об «ученом» народе, народе-мыслителе, характерное для всего эллинистически-римского мира, обусловило и восприятие паллия как типичной одежды ученого или вообще человека, занимающегося каким-либо видом умственно-творческой деятельности. «В меня облачается... и грамматик, и ритор, и софист, и медик, и поэт, и тот, кто ударами по струнам извлекает

Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1, Таллинн, 1992. С. 15). Полисное мироощущение римлянина времени ранней республики, еще не объединившееся с греческим в рамках антитезы «цивилизация — варварство», во многом воспринимало внешнее знаковое и культурное пространство как некую единую гомогенную «*неримскую*» целостность, а потому все *чужое*, любые «внешние» знаки, рассматриваемые с внутренних позиций римской семиосферы, неизбежно должны были нести в себе следы этой общей для всего *неримского* универсальности и внеструктурности. Цепочка смысловых превращений предстает, таким образом, в следующем виде: паллий — греческая одежда > паллий — неримская одежда > паллий — универсальная бесстатусная одежда.

музыку, и изучающий астрономию, и занимающийся магией. Все свободные искусства покрываются моими четырьмя концами», — говорит в трактате Тертуллиана «О плаще» сам паллий (De pal., VI, 2). А поскольку «царицей всех наук» с древности считалась философия, плащ становится и признаком конкретно философского «высшего образования». Во многих случаях упоминаемые в источниках graeci palliati — это не просто одетые в паллий греки, но именно греческие философы или адепты греческой философии, которых типичная «греческая» одежда противопоставляет прагматичным и не склонным к умозрительным рассуждениям togati.

Еще один социально-маркирующий смысл, на который следует обратить внимание, представляет паллий как признак принадлежности индивида к низшим в социально-статусном и имущественном отношении слоям общества, а также, в более общем плане, как показатель любого иного вида социальной неполноценности или ущемленности. Выше уже упоминалось, что несмотря на отсутствие строгой и однозначной связи паллия как «родового» понятия с каким-либо определенным социальным слоем, в большинстве случаев он выступает в латинских текстах (особенно в ранних) в качестве одеяния простого труженика, а чаще и вовсе бедняка или раба. Кроме того, паллий носили изгнанники (*Plin.* Epist., IV, 11, 3), а также люди, находящиеся в опале[1]. Это значение

[1] Как сообщает Светоний (Tib., XIII, 1), именно в него облачился во время своего вынужденного пребывания на Родосе будущий император Тиберий.

паллия, изначально заложенное в нем как в «одежде иностранца», то есть для времени республики человека в любом случае социально неполноценного, во многом предопределило сближение его в семантическом плане с греческим трибоном, в отличие от паллия, уже совершенно четко указывавшим на принадлежность носящего его человека к беднейшим слоям населения[1]. Внутреннее противоречие между двумя указанными значениями паллия («образованность — необразованность»), которое, впрочем, самим античным сознанием не улавливалось, в значительной мере снимается в его последнем и самом отчетливом из заслуживающих упоминания конкретных социальных смыслов. Мы имеем в виду семантическое отождествление в массовом сознании паллия с трибоном, теперь уже в качестве типичного одеяния бродячего философа-проповедника, как правило, кинической, реже — стоической ориентации. Именно это значение паллия зачастую и заслоняет в глазах исследователей все остальные его знаковые смыслы, выступая в большинстве упомянутых нами работ как единственно важное и конкретное. Ниже мы еще не раз будем касаться «философского» аспекта семантики паллия. Здесь же, характеризуя его социально-маркирующие смыслы в целом, необходимо подчеркнуть то, что ни многообразие этих смыслов, ни отме-

[1] Это явствует и из весьма недвусмысленного описания трибона всеми источниками, и из вполне прозрачной этимологии самого этого слова (τρίβω — тереть, протирать, изнашивать).

ченная противоречивость многих из них вовсе не являлись препятствием к целостному восприятию паллия и не мешали мгновенной социокультурной идентификации его носителя[1]. Последней, безусловно, способствовали как внутритиповые индивидуальные вариации внешнего облика плаща (понятно, что, к примеру, паллий преуспевающего ритора вовсе не походил на застиранный плащ бедняка или показушно-драный трибон киника, имея внешнее сходство

[1] Ярким, хотя, может быть, и не совсем уместным здесь примером типологически схожей с паллием, но уже современной «многосмысловой» одежды являются джинсы. Появившись как рабочая одежда и первоначально отражая принадлежность к небогатым слоям населения, с распространением «джинсовой» моды они проникают и в обеспеченные социальные группы. Попав в 60–70-е гг. в нашу страну, «фирменные» джинсы, будучи дефицитными, престижными и весьма дорогими, уже вполне определенно становятся показателем материального достатка. Вместе с тем, в те же 60–70-е гг. эта одежда, если воспринимать ее уже в узком социогрупповом смысле, оказывается знаком принадлежности к различным течениям маргинальной молодежной субкультуры (хиппи, рок-фаны и др.). С точки зрения культурологической семантики, джинсы, где бы их не носили, могут с полным основанием рассматриваться прежде всего как яркий символ вовлеченности, в той или иной мере, индивида или группы в орбиту англо-американской культуры. И, наконец, в последнее время джинсы, как и их древний «родственник» паллий, приобретают черты универсальной внестатусной одежды: человека в джинсах можно встретить и среди богатых, и среди бедных, среди мужчин и женщин, на работе и в ресторане, на загородном пикнике, в театре и т. д.

скорее с респектабельным «гражданским» греческим гиматием), так и сама природа знака, исключающая неопределенность в его восприятии вследствие того, что какой-либо из смыслов знака всегда с неизбежностью выдвигается на первый план, достаточно четко определяясь общим знаковым, а в нашем случае прежде всего поведенческим и ситуативным контекстом[1]. Интересно, что даже выражающая выделенную нами выше амбивалентность паллия, казалось бы, не поддающаяся слиянию дихотомия универсального и статусно-определенного в его восприятии, на деле вполне непротиворечиво укладывалась в сознании одного человека. Так, Апулей, чьи слова мы проводили выше в качестве иллюстрации бесстатусности паллия, в тех же «Флоридах» неоднократно высказывает понимание его как четкого и недвусмысленного признака принадлежности к профессии философа. Наиболее характерным в этом плане является фрагмент, где Апулей, осуждая «дикарей и невежд», которые, «даже не умея натянуть паллий, ... изображают из себя философов», и, сравнивая философию с почетной должностью, пишет, что «никому нельзя присваивать ее внешние знаки отличия (insignia) ни в одежде, ни в обуви (vestitu vel calceatu)» (Flor., VII–VIII)[2].

---

[1] Процесс выбора определяющего смысла в восприятии вещи можно сравнить с проходящим также на уровне действия внесознательных автоматизмов выбором смысла многозначного слова, который всегда безошибочно и мгновенно определяется в конкретном контексте.

[2] Иконический образ философа, сложившийся на римской почве к концу республики, включал в себя не только

Возвращаясь к первому из двух основных свойств социальной семантики паллия, которые были приняты нами за два главных, противостоящих друг другу центра притяжения его знаковых смыслов, мы, прежде всего, хотим предостеречь читателя от упрощенного понимания социально-знаковой индифферентности паллия лишь как характерного для любого знака состояния покоя или пассивности его определенных смыслов. Эта индифферентность представляет собой вовсе не «бессмысленность», но принципиальную социальную внеструктурность паллия, которая сама становится и вполне определенным его смыслом и, вместе с тем, генератором других смыслов. Таким образом, за паллием, выступающим в данном аспекте своего восприятия как материальное воплощение универсалистского принципа, мы можем явственно увидеть основные духовные тенденции эпохи. Здесь прежде всего следует обратить внимание на значительный рост «моды» на паллий во всех слоях населения империи, приходящийся как раз на период возникновения христианства и, что особенно важно, проходивший параллельно и в несомненной связи

греческий трибон-паллий, но и греческую обувь — сандалии, обычно противопоставляемые тяжелым и неудобным башмакам — «свойственному тоге пыточному орудию» (*Tert.* De pal., V, 2), — точно так же, как паллий противополагался самой тоге. Если же говорить о киниках, которые, кстати, предпочитали ходить босиком, то их колоритный «имидж» традиционно дополняли борода, длинные волосы, а также котомка и посох (См. *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981. С. 23, 171.)

с процессом нарастания равнодушия к одежде официальной, в первую очередь, к тоге, являвшейся «торжественным, государственно обязательным и как бы сакральным одеянием именно римлян, воплощавшим их традиции, их самосознание и отличавшим их от всех других народов... облачением римского гражданина»[1]. В литературе I–II вв., не являющейся рупором официальной идеологии принципата как «восстановленной республики», все чаще можно встретить пренебрежительное отношение к тоге. Вряд ли, к примеру, раньше кто-либо из авторов посчитал бы приемлемым эпитетом для нее словечко sudatrix (потогонная), как устами одного из клиентов называет тогу Марциал (III, 46). Ювенал, касаясь этой темы, также отмечает факт забвения одежды, являвшейся некогда предметом особой гордости римлян, констатируя с горечью, что теперь «лишь покойника кутают в тогу» (III, 171; пер. Ф. Петровского). Вместе с тем, напротив, человека в плаще (здесь мы имеем в виду не только паллий, но и близкие к нему в плане многофункциональности лацерну, сагум и др.) стало возможным встретить буквально повсюду, включая места исполнения государственных обязанностей, проведения официальных или торжественных мероприятий и т. д. Укоренившаяся привычка не отказываться от значительно более удобного, чем тога, плаща даже при посещении форума заставила императора Августа, провозгласившего неукоснительное следование староримским тра-

[1] *Кнабе Г. С.* Древний Рим... С. 86.

дициям центральным пунктом государственной идеологии, отдать специальное распоряжение эдилам относительно того, «чтобы все, кто появляется на форуме и поблизости, снимали лацерны и оставались в тогах» (*Sueton.* Aug., 40, 5). Подобные же меры в защиту тоги пытался предпринять и Адриан (*SHA*, Hadr., XXII, 2–3), но все они были уже малодейственны. Элий Спартиан рассказывает (*SHA*, Sever., I, 7), как спустя несколько десятилетий Септимий Север осмелился явиться в паллии даже на официальный обед к самому императору, Марку Аврелию, — вопиющее пренебрежение всеми римскими обычаями! — однако теперь уже не только не был наказан, но, напротив, получил, под предлогом необходимости соблюдения застольного этикета, в дар от императора его собственную тогу[1].

Этот спонтанно начавшийся на рубеже эпох переход «от тоги к паллию», к которому два века спустя столь страстно, но уже с позиций христианской аксиологии, будет призывать Тертуллиан (De pal., VI, 2), весьма наглядно отражает начало коренных сдвигов в глубинных пластах массового сознания римского общества, начало перехода от полисной ментальности, в основе которой лежало восприятие своей гражданской общины как своего рода «стержня бытия»,

[1] Символичности данного случая не умаляет и то соображение, что со стороны будущего императора Севера, безусловно, прекрасно осведомленного о любви Марка Аврелия к греческой философии, такая «забывчивость» была, скорее всего, своеобразной «военной хитростью» для завоевания императорских симпатий.

лишившись которого жизнь индивида как бы теряет всяческий — и практический, и экзистенциальный — смысл, к имперскому, а можно сказать, и к предхристианскому универсализму и космополитизму. Впитанные каждым римлянином буквально с молоком матери оппозиции, лежащие в основе полисного мировосприятия и сопутствующей ему системы ценностных ориентаций («свои — чужие», «граждане — неграждане», «свободные — рабы», «магистраты — немагистраты» и т. п.), достаточно четко выраженные в тоге и разного рода инсигниях, отражающих положение человека в обществе и отношение общества к нему[1], постепенно утрачивали свое значение и свой смысл, что находило выражение и в тенденции к внешней унификации. «Тебе не покажут разных нарядов: и там, на орхестре, и здесь, у народа, все одинаковы одежды...», — делится Ювенал своими «театральными» наблюдениями, возникшими, вероятно, после посещения паллиаты (III, 176–178; пер. Д. Недовича и Ф. Петровского). Под паллием невозможно было отличить консула от простого гражданина, сенатора от раба или вольноотпущенника, да и вообще римлянина от неримлянина. И полнейшее равнодушие, с которым римское общество начинало относиться к этому внешнему единообразию, ясно демонстрирует то равнодушие, которое оно начинает испы-

[1] Эти инсигнии, как, к примеру, пурпурная кайма на toga praetexta, во времена республики, безусловно, не только являлись показателем обладания магистратской властью, принадлежности к высшим сословиям и т. п., но и олицетворяли собой honor — общественное признание.

тывать ко всей традиционной римской системе ценностей в целом. Гордость своим гражданством, принадлежностью к непобедимому «gens togata», как называл римлян Вергилий (Aen., I, 282), а также традиционная внутриобщинная стратификация, отражающая меру honor, будь то происхождение из знатного древнего рода или же достигнутая деятельностью на пользу общества магистратура, в сознании людей отходят на второй план[1]. Если воспользоваться терминологией Г. С. Кнабе[2], можно констатировать, что «престижность I», основанная на honor как следствии беззаветного служения своей цивитас, в качестве реального регулятора социального поведения уступает место «престижности II» — престижности личной удачливости и личного достатка. Да и могло ли быть иначе в новых изменившихся условиях, когда консул, некогда высшее должностное лицо в государстве, практически не имел никакой реальной власти, а какой-нибудь всемогущий выскочка-вольноотпущенник мог легко отправить на смерть несколько сенаторов? Неудивительно, что в такой социально-психологической ситуации гораздо более престижным становилось иметь богатый паллий, чем бедную, весьма далекую от своей первоначальной

[1] Так, у Тертуллиана высокие прежде слова о том, что «надо жить для родины, власти и дела!» вызывают уже лишь саркастическую усмешку (De pal., V, 4).

[2] *Кнабе Г. С.* Категория пристижности в жизни Древнего Рима // Быт и история в античности. М., 1988. С. 143–169.

белизны тогу, по поводу которой так любили иронизировать римские сатирики (См., напр., *Iuven.* III, 149).

Вместе с тем, паллий обладал не только негативным смыслом, символизируя внутреннее разложение полисной системы ценностей и преодоление идеи гражданской общины в целом, но отражал и некоторые новые черты, появившиеся в ментальности античного человека. В этом плане он, в первую очередь, выступает своеобразным отображением идеи космополитизма. Заложенное в самых глубинах античного сознания противопоставление своего, «спокойного», внутриполисного пространства полному опасностей и неожиданностей пространству внешнему начало сменяться смутно ощущаемой уже всеми жителями империи мыслью о том, что человек является не только и не столько частью своей общины, сколько частью всего мира, оказывается вместе с другими людьми, независимо от их национальной принадлежности или социального статуса, перед лицом некоего всеобщего и абсолютного целого. Представления о космополитическом единстве и равенстве всех людей не были чем-то новыми для Рима I–II вв. Без сомнения, в кругах интеллектуальной элиты они были известны и прежде, проникнув в Рим из Греции, в которой кризис полисного мира начался значительно раньше, вместе с философией киников и стоиков, уже успевших придать новому мирочувствованию концептуальную форму. Но говорить о космополитических тенденциях как о реальном факте римского массового сознания мы можем лишь с того момента, когда они не только провозглашаются в виде отвле-

ченных положений, как, например, у Сенеки, но и начинают определять социальное поведение индивида, и прежде всего на бытовом, внесознательном уровне. И в этом плане предпочтение, отдаваемое паллию и другим видам «универсальной» одежды, не связанной с понятием «цивитас», можно считать весьма показательным.

Конечно, далеко не каждый человек, прежде надежно защищенный от бесконечности вселенной «плотью» своей общины, мог нести ощущение себя «гражданином космоса» с таким же внутренним достоинством, как впервые провозгласивший себя космополитом (*Diog. Laert.* VI, 63) неунывающий киник Диоген Синопский. Именно поэтому обратной стороной космополитизма и еще одним путем внутреннего преодоления полисной ментальности был индивидуализм. Традиционные внутриобщинные связи распадались, заменяясь уже чисто личностными отношениями, характерными для семьи, коллегий и иных малых социальных групп. С отчуждением от цивитас и ее ценностей человек все более тесно замыкался в узком мирке своих личных чувств, переживаний и проблем. Иллюстрацией тому и служит совершенно невозможная для старого Рима вещь: практичность паллия приобретает в глазах римлян (и бедных, и богатых), ранее никогда не упускавших возможность лишний раз подчеркнуть: «Civis Romanus sum!», значительно больший вес и значимость, чем горделивая символика тоги. За наблюдающейся тенденцией к внешнему единообразию протекает обратный процесс осознания и выделения человеком из

общественного целого своего экзистенциального «я». Человек как набор социальных функций стал постепенно уступать место личности, хотя само это понятие окончательно сформировалось уже вне рамок античной мысли, под влиянием христианского онтологического персонализма[1]. В свете смутно проступающих контуров новой системы ценностей общинно-социальное, вместе с отражающим его набором внешних знаков, больше не играло никакой роли, а потому могло быть унифицировано. Первостепенно важной становится не социальная сущность индивида, а то, что стоит за ней — его именно человеческие качества и сущность. Внешняя унификация в данном случае не противостоит процессу самоосознания личности, а наоборот, может считаться до некоторой степени его катализатором («я есть я при любой оболочке»), стимулируя интерес к проникновению за внешний уровень восприятия людьми друг друга и способствуя пониманию того, что внешнее (а значит, и социальное) вдруг может утратить свое многообразие, а, следовательно, вовсе не оно лежит в основе подлинного различия людей между собой.

В несомненной сопряженности с социально-семантической универсальностью и надструктурностью плаща находятся и смыслы, стоящие за «пал-

[1] Своеобразным рубежом здесь можно считать творчество Августина. См.: *Henry P.* Augustine on Personality. The St. Augustine Lecture. New York, 1960; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1, М., 1992. С. 62–64, 81–87.

лием — одеждой кинического философа», хотя генетически они, как и само это значение, восходят, конечно же, к смыслам «конкретно-социального» спектра. Как известно, еще во времена софистов и Сократа интерес философов все более начинает смещаться от решения всеобщих вопросов бытия к антропологической и гносеологической проблематике. Стоики, эпикурейцы и, в особенности, киники углубляют этот поворот, уже полностью перенося центр тяжести философских размышлений из области всякого рода общетеоретических проблем в область этики. На римской же почве решительно отвернувшаяся от классической метафизики, диалектики и прочих «греческих глупостей» (*Sen.* Epist. ad Luc., 82, 8) и тем самым в очередной раз значительно облегчившая свой теоретический багаж философия окончательно превращается прежде всего в учительницу житейской мудрости и житейского блага, конечную цель которой несколькими веками раньше уже сформулировал киник Антисфен: научить всех людей «жить в согласии с добродетелью» (*Diog. Laert.* VI, 104–105). Сами же философы становятся своего рода духовными наставниками погрязшего в пороках и незнании человечества. «Философия слова» уступает место «философии дела». Термин «философия» начинает отождествляться в первую очередь не с «мудрым» размышлением, а с «мудрым», то есть добродетельным поведением. При этом сама философская образованность и эрудиция отступают на второй план. Нередко это приводило и к появлению достаточно

курьезных с современной точки зрения представлений[1]. Указанное постепенное изменение смыслового содержания понятия философии не могло не найти своего отражения и в изменении внешнего облика философа. Трибон — ярко выраженная одежда социального маргинала — как нельзя лучше подходил для философа-проповедника, стремящегося сознательно выйти за рамки социальной структуры и ее системы ценностей, встать вне этой структуры, ставшей, по мнению большинства населения, антигуманной и бездушной, генерирующей всевозможные пороки и ведущей человека к духовной, а зачастую и физической гибели. Именно его и избирают в качестве своей «форменной» одежды (*Diog. Laert.* VI, 105) наиболее остро из всех философских направлений ощущавшие бесчеловечность и безнравственность современного им общества киники[2]. За сознательным предпочтением, отдаваемым грубому плащу, легко можно увидеть все основные положения этической философии киников (во многом разделявшиеся в период эллинистически-римского эклектизма и другими школами), а также их ценностные установки, от-

[1] Так, например, практически все античные авторы единодушно причисляют к наиболее авторитетным философам стоического направления Катона Младшего, который, хоть и симпатизировал стоикам (*Plut.* Cat., 4; 10; 20 и др.), собственно философией никогда не занимался.

[2] По сообщению Диогена Лаэртского (VI, 6 и 13), первым из философов осознанно, в качестве внешнего признака своей философии, стал носить трибон уже упомянутый основатель кинизма сократик Антисфен.

ражавшие все тот же кризис традиционной полисной идеологии[1]. Негативное отношение к цивилизации в целом, принесшей, по мнению киников, только роскошь немногих, обнищание народа, дикий произвол и безудержную распущенность нравов, эпатаж как форма вызова современному обществу и его нуждающимся в «перечеканке» ценностям, аскетизм и презрение к плотским наслаждениям, восхваление разумной практичности и чуждой излишеств «жизни согласно природе», почитание бедности и уважение к труду, внимание не к внешности, а к сущности человека, идея естественного равенства всех людей — вот далеко не полный перечень смыслов, вкладываемых киниками в свой трибон и соответствующих не только их собственным представлениям об «истинной философии», противопоставляемой «пустой и бесплодной», с кинической точки зрения, философии предшественников, но и изменившемуся восприятию роли и сущности философа в обществе в целом. Ясно, что паллий, уже являвшийся, с одной стороны, одеждой человека труда, ведущего добродетельный, «близкий к природе» образ жизни, был наиболее естественным претендентом на роль семантического аналога трибона как одежды «философа нового типа», моралиста и проповедника, чье личное добродетельное

[1] Подробное изложение различных аспектов философии и идеологии кинизма см. в кн.: *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981. Там же имеется обширная библиография по всем вопросам, связанным с кинической проблематикой. О киническом трибоне см. с. 23, 171–172.

поведение не менее, а может быть и более важно, чем его теоретические воззрения.

Став своего рода «униформой» странствующего философа, трибон-паллий никоим образом не теряет свой предыдущий смысл — «бедная добродетель», который, напротив, всячески акцентируется философами-моралистами. То, что плащ философа представлял собой достаточно жалкое бедняцкое одеяние можно заключить, к примеру, из сообщения Плутарха об основателе стоицизма Зеноне Китийском (De euthym., VI) или из сообщения Апулея о его учителе кинике Кратете (Flor., XIV). В обоих случаях обращение к плащу связано с объективным (Зенон) или сознательным (Кратет), но так или иначе весьма резким понижением социального и имущественного статуса; причем интересно, что в данном случае «трибон» Зенона у Плутарха в плане контекстуального смысла практически полностью идентичен «паллию» Кратета у Апулея.

С появлением на рубеже эпох массы лжекиников, нещадно эксплуатирующих внешнюю атрибутику кинизма, отношение к бродячим философам, особенно среди представителей интеллектуальной и творческой элиты античного мира, значительно меняется, и не в лучшую сторону. В них все чаще начинают видеть лишь беспринципных тунеядствующих крикунов-люмпенов. Однако на массовом восприятии трибона-паллия это кардинальным образом не сказывается. Даже те же представители элиты — Ювенал, Эпиктет, Апулей, Лукиан, Дион Хрисостом, Юлиан и другие обличители «лжефилософов» — выступают

не против отчетливо понимаемой и в большинстве своем принимаемой ими символики плаща как таковой, а против беззастенчивого присвоения внешних признаков кинизма людьми, никакого отношения ни к нему, ни к философии в целом не имеющими; иначе говоря, выступают не против формы, а против полностью не соответствующего ей содержания[1].

Итак, выявив через социальную знаковость спектр основных смыслов «дохристианского» паллия, мы можем достаточно наглядно представить себе образованное этими смыслами его семантическое поле в целом (см. схему на с. 172: сплошные линии-стрелки на схеме показывают предполагаемые генетические и функциональные связи между смыслами, а пунктирные — места их потенциального притяжения или отталкивания. (При указании на генетические связи мы, конечно же, имеем в виду не последовательную смену знаковых смыслов паллия, но лишь возможные пути формирования его семантического поля, которое на практике, уже с самых ранних упоминаний

---

[1] «Но и сами так называемые философы..., лишь только наденут трибон и отпустят бороду, — тут же говорят: "Я — философ". Однако никто не скажет "Я — музыкант", если купит плектр и кифару, или — "Я — кузнец", если наденет войлочную шапку и передник, ведь внешний вид сообразуется с искусством, а название получают сообразно искусству, но не на основании внешнего вида, — говорит в своих "Беседах" (IV, 8, 15–16) знаменитый Эпиктет. — Так что же есть предмет философа? Разве сам трибон? Нет, но — разум. Что — цель? Разве носить потертый плащ? Нет, но иметь разум правильным» (IV, 8, 12).

СОЦИАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ИНДИФФЕРЕНТНОСТЬ ПАЛЛИЯ
ОПРЕДЕЛЕННЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ ПАЛЛИЯ
1. «Греческая» одежда, одежда иностранца
2. Универсальная «внестатусная» одежда
а) кризис традиционной римской аксиологии и начало смены ценностных ориентаций
б) универсалистские тенденции, ощущение естественного равенства всех людей, космополитизм
в) индивидуализм и появление личностных интуиций
а) социальная неполноценность
3. Одежда человека труда, одежда беднейших или в ином плане социально ущемленных слоев и групп населения
а) умеренность, личная скромность, добродетель
б) уважение к труду
в) разумная практичность
г) маргинальность
а) эллинофильство
б) причастность к греческой пайдейе
в) высокий уровень образования, интеллект
4. Одежда ученого, интеллектуала, философа
а) философия как учительница добродетели
5. Одежда странствующего философа-проповедника (киника, реже — стоика)
а) нигилизм в отношении к культуре, обществу и его ценностям
б) эпатаж как форма вызову обществу
в) лиминальность
г) аскетизм
д) жизнь «согласно природе» как стержень «истинной философии»

о паллии в источниках, предстает перед нами во всей полноте своих, указанных на схеме, «предшествующих» и «последующих» смыслов.))

Если несколько углубиться в тему поиска общего эллинистически-римского ментального слоя в христианской семиосфере, следовало бы обратить внимание и на еще одно, не связанное с социальными смыслами, а поэтому не отраженное в предложенной выше схеме, значение «дохристианского» паллия, которое вполне могло найти себе место на одном из нижних уровней христианского сознания. Мы имеем в виду сакрально-магический аспект его восприятия. Дело в том, что со времен глубокой древности всякого рода швы и узлы полагались греками и римлянами как сосредоточие зла, неудач, враждебных человеку сил и т. д. Их никогда не было в «рабочем» облачении жриц и жрецов. И наоборот, любая несшитая одежда, которой можно было укрыться, часто «выполняла» защитные функции. Считалось, что она может уберечь человека от воздействия злых духов или черной магии. Паллий, будучи достаточно большим по размеру и, как правило, свободный даже от фибул, являлся идеальным воплощением такой «одежды-оберега», в качестве которой он неоднократно и фигурирует в античной литературе (например, у *Петрония*, XVII, XX)[1]. Несмотря на декларируемое христианством презрение к языческим суевериям данный смысл в условиях обостренной мистичности раннехристианского

[1] Об этом см.: *Каган Ю. М.* О латинских словах, обозначающих одежду // Быт и история в античности. М., 1988. С. 141.

мировосприятия, а также в атмосфере постоянной угрозы благополучию и самой жизни христианина, на наш взгляд, должен был играть (хотя и на подсознательном уровне) далеко не самую последнюю роль в «расположении» христиан к паллию. Иногда отзвуки упомянутого отношения к плащу как к своеобразному «оберегу» можно уловить и в высказываниях христианских писателей[1].

Следует подчеркнуть, что паллий не стал для христианства, как для кинизма, полностью «своим» символом. Христиане, как мы увидим в дальнейшем, не привнесли в его семантику ничего существенно нового, «пользуясь» дохристианскими смыслами паллия и лишь придавая им несколько иную идейно-мировоззренческую окраску. Это было тем более естественно, что многие из этих смыслов, как нетрудно заметить, и сами по себе обнаруживали значительную близость к христианскому мировосприятию, да и другие при определенных условиях вполне могли быть этим мировосприятием адаптированы. Паллий апологета оказывался, таким образом, знаком, находящимся на самой границе двух миров — языческого, эллинистически-римского, и христианского, родившегося и долгое время существовавшего внутри первого, но обладавшего отчетливым ощущением себя особой социокультурной общностью (см., напр.,

[1] Так, Симеон Фессалоникийский в своем трактате «О покаянии» называет паллий «медным панцирем», защищающим от нападения различных злых сил, а также «совершеннейшей одеждой, которая, как божественная доброта, охватывает все» (MG, 155, 500A; ср. 500D).

Epist. ad Diog., 5–6). Именно это «местоположение» христианского паллия и делает его весьма интересным для исследователя, пытающегося проследить процесс наложения на эллинистическую ментальность христианского мировоззрения и христианской рефлексии. Занимаясь же выявлением смыслов паллия, которые «отбирало» христианское сознание, очень важно, учитывая указанную выше способность знака к ситуативному выделению доминирующего смысла, отдавать себе отчет в том, что и внутри христианского сообщества, на разных социокультурных и, в частности, образовательных его уровнях, на первый план могли выступать разные знаковые смыслы плаща. Здесь мы вплотную подходим к одному из основных тезисов нашей работы, который, на первый взгляд, может показаться весьма парадоксальным. По нашему мнению, «плащ философа», будь то паллий интеллектуала-эллинофила или трибон-паллий киника, не был отторгнут как нечто чуждое основной массой христиан именно потому, что в их глазах он вовсе *не являлся* только и в первую очередь «плащом философа». Связь паллия с классической философской образованностью, будучи очевидной и значимой для христиан-интеллектуалов, также как и связь его с современными апологетам киниками, отношение с которыми во II–III вв. были у христиан, мягко говоря, весьма напряженными[1], в массовом христианском сознании нейтрализовывалась, заслоняясь другими его знаковыми смыслами. Иными

[1] См., напр.: *Justin*. Apol. II, 3; *Tatian*. 19; 25.

словами, в своем восприятии паллия сознание христианина II–III вв. как бы абстрагировалось от непосредственно наблюдаемой социокультурной принадлежности его владельца, «исходя» из тех его знаковых свойств, которые соответствовали формирующемуся в глубинах этого сознания образу «истинного христианина».

В их ряду в числе первых необходимо отметить смыслы, связанные с социально-семантической универсальностью паллия — лиминальность, надструктурность и бесстатусность, являвшиеся, пожалуй, одними из наиболее важных и наиболее общих для всех христиан, независимо от их социального положения или уровня образования. Христианская идеология и все христианское мироощущение изначально были, если воспользоваться терминологией В. Тэрнера[1], идеологией и мироощущением основанной на данных понятиях «коммунитас» — модели общества, в котором люди, конкретные личности, а не только социальные персонажи, должны «взаимодействовать друг с другом интегрально, а не "сегментированно" по статусам и ролям»[2]; модели, диаметрально противоположной типу общества как «структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системе»[3]. Даже тогда, когда раннехристианская общинность вскоре сама с неизбежностью порождает структуру, во многом гораздо более жесткую, чем та, из которой стре-

[1] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–231.
[2] Ibid. С. 241.
[3] Ibid. С. 170.

мились вырваться первые христиане, ощущение своей чуждости этому миру и принадлежности к принципиально иной, надструктурной человеческой общности продолжало оставаться важным фактором христианского массового сознания, порождая в различных обрядах, мистико-религиозных идеях и институтах Церкви суррогаты кристаллизованной раннехристианской лиминальности. Тем более острым было это ощущение во II–III вв., когда факт постепенного перерождения Церкви в иерархически упорядоченный «нормальный» социальный институт еще не был осознан основной массой христиан, а потому все предметы и символы «внешнего» мира, которые могли быть интерпретированы христианским сознанием как отражение идей универсализма и лиминальности, «автоматически» воспринимались ими в качестве «своих», близких и понятных. Конечно же, паллий не стал в глазах христиан четко осознаваемым символом данных идей. Однако указанные его смыслы — универсальность, надструктурность и бесстатусность — во многом, вероятно, благодаря и акцентировавшей их кинической пропаганде, — без сомнения, сохранили свою актуальность и для христианского восприятия плаща. Действительно, какой иной из типов одежды более, чем универсальный «многофункциональный» паллий, отвечал духу христианской идеи равенства всех людей перед лицом единого Бога, а также идеи приобщения всех уверовавших к совершенно новой полумистической человеческой общности, «где нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного,

но все и во всем Христос» (Колос., 3:11)? Какая другая одежда могла бы более отчетливо выражать пренебрежение христианства ко всему внешнему и сиюминутному, провозглашенное в качестве одной из основных этических норм, долженствующих определять социальное поведение христианина, еще самим Иисусом (Матф., 6:19–34)? И, наконец, какое другое одеяние более, чем паллий, соответствовало бы чрезвычайно живучему идеалу внутрихристианского «равенства и братства», который даже во II–III вв. продолжал оставаться для многих рядовых христиан одной из наиболее привлекательных сторон новой религии и играть немаловажную роль в обращении к ней симпатий потенциальных неофитов, несмотря на то, что сам этот идеал никогда не был полностью реализован христианской «коммунитас» на практике, а в указанное время уже и вовсе весьма далеко отстоял от реального положения дел внутри христианских общин, все больше превращаясь в некое абстрактное идеологическое клише?

Обращает внимание на универсальность паллия, явно оценивая это его качество как положительное, и Тертуллиан. Противопоставляя плащ традиционной, «статусной» одежде, он отмечает, что если последняя определяется «условностью, достоинством или прихотью времени»(De pal., I, 3), т. е. различается в зависимости от общественного положения, состояния, требований моды или времени года, то паллий является одеждой «общей», «полезной для всех» (Ibid., III, 7). Наиболее же ярко выраженным видом «статусного» одеяния и в период апологетов в рим-

ском государстве, без сомнения, продолжала оставаться тога, которая хотя и утрачивала постепенно «практические» знаковые функции, тем не менее полностью сохраняла свои древние героико-патриотические символические значения. Именно она, вследствие того, что пресс бесчеловечной структуры и весь мир, «князем» которого является Сатана, отождествлялся раннехристианским сознанием в первую очередь с «великой блудницей» Апокалипсиса — Римом, должна была служить в глазах христиан одним из наиболее зримых символов всей погрязшей в веках языческой культуры. И именно ей Тертуллиан прежде всего противопоставляет паллий, предстающий в трактате «De pallio» не как греческая одежда, а как универсально-обобщенное одеяние всех, не попавших под тлетворное влияние присущего «великой блуднице» образа жизни и мыслей, народов, олицетворением которых является древний Карфаген[1]. Главным источником духовного разложения, несправедливости и зла, царящих в мире, да и вообще всех бедствий как отдельных народов, так и человеческого рода в целом, согласно Тертуллиану, оказывается, в полном соответствии с кинической доктриной, сама цивилизация, извратившая суть человеческой души, которая «по природе своей христианка»

[1] Об «антиримском» аспекте трактата «О плаще» см.: *Berchem van D.* Le «De pallio» de Tertullien et conflit du christianisme et de l'empire // Museum Helveticum, I, 1944. P. 100–119; *Noeldechen E.* Tertullian. Von dem Mantel. Eine Prosasatire des Keiserreichs // Jahrb. Fur protest. Theologie, 12 (1886). S. 615–660.

(Apolog., XVII, 6). А потому для него, как и для большинства христиан, осуждению подлежит в первую очередь не язычество как таковое, но сознательно противящееся свету божественных истин «окультуренное» язычество Рима[1]. Однако паллий противостоит тоге не только как символу римского государства — наивысшего воплощения антибожественной и антигуманной цивилизации, но и как символу государственности вообще. Для христианина этой эпохи нет «ничего более чуждого, чем дела общественные (res publica)» (*Tert.* Apolog., 38), участие в которых подменяет истинную с позиций христианского мироощущения жизнь, «жизнь во Христе», псевдожизнью, исполненной ложных, суетных целей и разжигающей губительное для человеческой души тщеславие. «Мы отвергаем ваши почести и пурпурные одежды», — говорит Минуций Феликс (Oct., 31)[2]. Го-

[1] «Природа — наставница, душа — ученица», естественность же — сродни божественности, полагает Тертуллиан (De test., V). «Необразованные, грубые и невоспитанные» души варваров и простолюдинов, уже в силу своей «естественности» несущие в себе зачатки христианских истин и еще не испорченные цивилизацией, по его мнению, сами по себе весьма расположены к принятию христианской веры и вполне годны для обращения (Ibid., I).

[2] «Honores vestros et purpuras recusamus...». «Purpuras» в сочетании с «honores» (лат. honores — не только почести, но и почетные должности) здесь скорее всего, конечно же, означает не просто пурпурные одежды, но как раз магистратские и жреческие togae praetextae, тоги с пурпурной каймой.

сударство, независимо от того, «плохое» оно или «хорошее», оказывается чуждым раннехристианскому духу уже по самой своей сути, ибо оно упорядочивает, организует, а значит придает смысл и самостоятельную ценность земному миру, в котором христиане первых веков чувствовали себя лишь случайными странниками. И паллий, — кстати сказать, традиционное облачение путника, — в этом плане безусловно находился в более выигрышном, чем многие другие виды одежды, положении. «Я ничего не должен ни форуму, ни Марсову полю, ни курии, — говорит плащ Тертуллиана (De pal., V, 4). — Я не бодрствую по обязанности, не занимаю наперед ростры, не охраняю преторий. ...Я не нарушаю права, не лаю судебные речи, не сужу, не служу, не правлю. Я удалился от народа. Моя забота — во мне самом. Я не забочусь ни о чем другом, кроме того, чтобы не иметь заботы». Чего еще могла требовать от одежды христианская лиминальность?

Важное значение, придаваемое христианским массовым сознанием своей внесистемности и внекультурности, делает плащ в глазах Тертуллиана, более всех других апологетов склонного прислушиваться к голосу «коллективного бессознательного» внутри себя, настоящим знаковым антиподом тоги. Подробно останавливаясь в трактате «О плаще» даже на мелких внешних различиях между паллием и тогой, которые предстают здесь как существенно важные и почти что символические, Тертуллиан в духе высокой аллегории как бы сравнивает противостояние двух этих видов одежды с «борьбой противоположностей»

внутри самой природы. Сменяя друг друга, противоположности обеспечивают нормальное функционирование мира и обусловливают все происходящие в нем изменения (De pal., II, 1). Почему, деланно недоумевает Тертуллиан, его решение переменить одежду вызывает такое возмущение сограждан? Ведь даже для «глаз Гомера» ясно, что в мире изменчиво буквально все (Ibid., II, 2). Ночь сменяет день, зиму — лето, ненастье — ясную погоду. «Солнце изменяется в своих годичных положениях, а луна — в месячных ритмах» (Ibid., II, 2). Раковины, встречающиеся в горах, свидетельствуют о том, что раньше эти горы были покрыты морями. Моря делают материки островами или поглощают их целиком, как Атлантиду (II, 3). Принимают различный облик и животные: павлин и хамелеон изменяют свой цвет и форму, змея меняет кожу, а гиена — даже свой пол (III, 1–3). Да и сами люди разве не меняли множество раз фасон и материал своих одеяний (III, 6, 7)?

Интересно, что в этих откровенно софистических аргументах в защиту своего поступка, казалось бы, полностью в стоическом духе описывающих цепь непрерывно чередующихся процессов, Тертуллиан весьма своеобразно расставляет акценты, подчеркивая не постоянно выделяемый поздней Стоей момент повторяемости, а именно момент изменения, которое в отношении паллия переходит уже в мотив подлинно поступательного развития. Паллий не просто «возвращается» в соответствии с определенным циклом, но и поднимается к вершинам «лучшей философии» — христианства (VI, 2). И конечно же, Тертул-

лиан вовсе не предполагает, что плащ, сменив тогу, когда-нибудь снова должен будет уступить ей место. На этом примере мы можем увидеть, как на «матрицу» античной ментальности, с присущим ей циклическим восприятием времени и всех мировых процессов, постепенно, но уже все более плотно накладывается христианская картина мира с прямо противоположным — «векторным» — пониманием времени, вытекающим из самой сути христианского креационизма и эсхатологии. И, что особенно важно для нас в данном случае, символическим отражением христианского мироощущения здесь служит именно паллий.

Четкое и недвусмысленное противопоставление Тертуллианом плаща тоге позволяет нам рассмотреть паллий-знак и сквозь призму его так называемого позиционного параметра, высветив некоторые знаковые смыслы плаща через их отношения с гораздо более отчетливой и понятной символикой тоги. Таким образом, все сказанное об универсальности и бесстатусности паллия может быть проиллюстрировано и на языке бинарных оппозиций, которые будут выглядеть приблизительно так:

ПАЛЛИЙ ⟷ *ТОГА*

тотальность ⟷ частичность

гомогенность ⟷ гетерогенность

равенство ⟷ неравенство

анонимность ⟷ система номенклатуры

отсутствие статуса ⟷ статус
смиренность ⟷ высокая самооценка
безразличие к своему положению ⟷ справедливая гордость своим положением
сведение половых различий к минимуму ⟷ акцентирование половых различий
безразличие к собственности или ее отсутствие ⟷ собственность
пренебрежение к внешнему виду ⟷ забота о внешнем виде
простота ⟷ сложность
естественность (варварство) ⟷ цивилизация
космополитизм ⟷ национализм

и т. д.

Мы видим, что паллию оказываются присущи практически все те свойства, которые В. Тэрнер выявляет у противостоящей статусной системе, характерной для «коммунитас» лиминальности[1], и уже одно это должно было способствовать его естественному вхождению в христианскую семиосферу.

Несомненно, значительная часть христиан, большинство из которых и в III в. продолжали составлять выходцы из социальных низов, воспринимала паллий в качестве «своей» одежды и благодаря его более конкретной социальной семантике, в частности, бла-

[1] *Тэрнер В.* Указ. соч. С. 179.

годаря смыслам, стоящим за плащем как за «одеянием бедняка»[1] (хотя, вследствие деятельности киников, эти смыслы в интересующий нас период уже весьма тесно переплетаются с рассмотренной нами выше семантикой лиминального). Близкие указанной категории христиан и сами по себе, они, кроме того, как нельзя лучше отражали основы христианской морали — скромность, целомудренную простоту, нетребовательность в отношении всего материального, смирение перед очами Всевышнего и т. д. Не случайно все апологеты, от весьма «терпимых» Иустина и Климента до бескомромиссного Тертуллиана, с редким единодушием решительно осуждают любые проявления вычурности или «украшательства» в одежде, которые расцениваются ими как тщеславие (*Tert.* De cult. fem., I, 6, 9; De pal., III, 7), внутренняя порочность или стремление к «блуду» (*Just.* Apol. II, 11; *Cypr.* De hab. virg., 5; *Tert.* De cult. fem., II, 1–3), отказ от покаяния (*Tert.* De cult. fem., I, 1), а то и вовсе как нарушение божественной воли (*Tert.* De cult. fem., I, 2, 8; II, 10; De cor., 5; *Cypr.* De hab. virg., 14–15)[2]. Чтобы не утерять вышеуказанные положительные смыслы, христианский паллий, конечно же,

---

[1] Сказанные от имени паллия слова Тертуллиана: «secessi de populo», которые мы, вслед за Буассье, чуть ранее (с. 181) перевели как «я удалился от народа», можно понять и в ином смысле: «я вышел из народа». Возможно, такая двусмысленность была заложена Тертуллианом в эту фразу вполне сознательно.

[2] Подробнее об этом см.: *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 225–241.

и выглядеть должен был соответственно, пусть и не будучи показушно-дырявым как у киника[1], но представляя собой достаточно простое, прежде всего чисто функциональное облачение. Собственно, именно таковой, вполне «бедняцкой» одеждой и являлся интересующий нас плащ христианского апологета, о весьма жалком внешнем виде которого можно судить хотя бы по реплике иудея Трифона, который, увидев Иустина, замечает, что «не должно презирать людей, носящих такую одежду» (Dial., 1, 2). Вместе с тем, как нам представляется, паллий был весьма психологически привлекателен и для людей, «известных богатством и родовитостью», которых, начиная с конца II в., становилось все больше в христианстве (*Euseb.* H. E., V, 21, 1). Здесь в действие одновременно вступали значения, концентрирующиеся на прямо противоположных полюсах семантики плаща, связанные, во-первых, с его универсальностью как таковой, и, во-вторых, с его универсальностью, переросшей в лиминальность (маргинальность). С одной стороны, если паллий был внешне приличен, то, как уже говорилось, он являлся вполне приемлемой и обычной одеждой для внешней по отношению к христианству социальной среды и уж, во всяком случае, сам по себе, вне каких-то особых обстоятельств (как, например, в истории с нарочито демонстративной сменой одежды хорошо известным в городе Тертуллианом), вовсе не

[1] В этом тоже легко можно было усмотреть своего рода тщеславие. Вспомним упрек Сократа Антисфену, выставлявшему напоказ дыру в своем плаще (*Diog. Laert.* VI, 8).

воспринимался «в миру» как символ сознательного и полного разрыва индивида с обществом, к которому далеко не всегда были психологически готовы неофиты из социально-благополучных групп населения империи. Таким образом, обращение к паллию, отвечавшему требованиям христианской морали и христианскому мировосприятию, но являвшемуся вместе с тем нормальной «мирской» одеждой, становится своего рода психотерапевтическим средством против раздвоения личности для тех людей, которые, искренне уверовав и всей душой стремясь к освобождению от власти структуры, не были в силах полностью разорвать с привычным кругом вещей, образом жизни или мышления. С другой стороны, благодаря тому, что в христианской среде актуализировались «лиминальные» знаковые смыслы паллия, который, вследствие этого, будучи надет состоятельным человеком, воспринимался в ней по преимуществу именно как символ разрыва со структурой, он, говоря своим знаковым языком, способствовал нейтрализации совершенно естественной и, без сомнения, еще весьма сильной во II–III вв. неприязни большинства христиан к выходцам из высших слоев общества, облегчая последним внутрихристианские коммуникации и препятствуя возникновению их духовной изоляции. Под нивелирующим паллием такие люди могли сохранять чувство своей связи с миром, оставаясь, хоть и на роли маргиналов, в рамках системы, и в то же время с достаточным внутренним комфортом чувствовать себя в общении (особенно групповом) с единоверцами, не ощущая своей социальной обособленности

и оторванности от основной массы собратьев-христиан. Можно сказать, что «потребность» в паллии-знаке у христиан из людей, «известных своим богатством и родовитостью», была значительно выше, чем у их единоверцев из простого люда. «И неблаговидные наши более благовидно покрываются, а благовидные наши не имеют в том нужды», — эти слова, сказанные апостолом Павлом совсем по другому поводу (1 Кор., 12:24), на наш взгляд, вполне психологически уместны были бы и при характеристике ситуации с одеянием христианина, ибо в рамках христианской системы ценностей, полностью поменявшей местами положительный и отрицательный полюса на карте общественных и личных идеалов, добродетель бедных в глазах христианских масс являлась самоочевидной, добродетель же богатых нуждалась и в доказательстве, и в постоянном напоминании, в том числе и на знаковом уровне. Эту функцию, если говорить о внутрихристианской семантике паллия, в числе других несомненно выполнял и плащ апологета, который как бы постоянно сигнализировал братьям по вере: «Этот человек ушел из их мира! Теперь он — ваш!» Таким образом, для интеллектуалов или просто аристократов он был вовсе не барьером отчуждения, что вытекает из взглядов Жоли, а, напротив, становился незаменимым помощником в весьма быстром завоевании авторитета в христианской среде, поскольку в перевернутой христианской иерархии авторитет, а вместе с ним и определенный статус достигался прежде всего посредством публичного отказа от претензий на какое-либо особое положение.

Безусловно, все сказанное, как и высказанное нами ранее предположение о достаточно широкой распространенности паллия в христианской среде, вовсе не означает того, что мы решили вернуться к бытовавшему в XVII–XVIII вв. представлению о нем как о некоей «спецодежде» христиан или раннехристианского духовенства, не имеющему, как правильно указал еще Г. Буассье[1], никаких подтверждений ни в письменных источниках, ни в источниках иного рода. Речь в данном случае идет лишь о семантической приемлемости этого типа одежды для христианства и о том, как плащ, надетый христианином, мог восприниматься в среде его единоверцев и вне ее. Трибон-паллий киников, являясь изначально внешним выражением кинической лиминальности, резкого противопоставления себя организованному, статусному обществу, как раз в силу «обязательности» его для кинического философа, а также в силу своей символической определенности и иконической устойчивости достаточно быстро «институируется». Несмотря на всячески подчеркиваемую киниками собственную внесистемность, они все же ощущали и преподносили себя скорее «совестью общества», нуждались в существовании структуры, гордясь и отстаивая именно свою маргинальность. Эта маргинальность быстро оформляется в особый статус, и трибон, как и весь внешний вид киника, начинает вполне конкретным образом «вписывать» своего обладателя в социальную структуру общества. В этом плане

[1] *Буассье Г.* Указ. соч. С. 162–163.

кинический трибон вполне схож с одеянием юродивого в православной культуре или хиппи в современном технократическом обществе, которые также, как и киники, были парадоксальным образом «и чужды социальной системе, и включены в нее»[1], в качестве необходимого коррелята официальной идеологии активно участвуя во внутрисистемных функциональных взаимосвязях[2]. Для христианства же II–III вв. паллий остается просто одним из наиболее приемлемых видов одежды; неким обобщенным «знаком (signum) перехода к лучшему» (*Tert.* De pal., V, 1), сохранившим свою универсальность и не превратившимся в символ христианской корпоративности, в нечто специфически христианское, ни с точки зрения «внешнего» мира, ни с позиций самих христиан. Более того, христианство как особая социокультурная общность и не нуждалось в демонстративном внешнем выражении своей «инаковости» по отноше-

[1] *Рагулин-Микаэлян И. Р.* Знаковые модели социальных структур: феномен юродства // Знаковые системы в социальных и когнитивных процессах. Новосибирск, 1990. С. 154.

[2] В этой связи стоит заметить, что кинизм, в особенности ранний, вряд ли был столь «революционен», как это представляется И. М. Нахову (Киническая литература. С. 12–16, 38–39, 147–151 и мн. др.) Напротив, в условиях прогрессирующего кризиса он, на наш взгляд, стал немаловажным фактором сохранения устойчивости социальной системы, оказавшись своего рода клапаном, выпускающим пар социальной напряженности.

нию к миру[1]. И дело здесь не только в боязни гонимой религии «открыто указать на себя врагам», о чем говорит Г. Буассье[2], хотя, конечно, и данный фактор был весьма немаловажен. Дело в том, что любые четкие внешние знаки принадлежности способствовали бы оформлению системной замкнутости христианства, а это противоречило бы самой сути «коммунитас», которой по-прежнему ощущала себя еще не инкорпорированная в государство Церковь. Лиминальность, противостоя системе, в силу самой своей природы не признает никаких групповых и иных внутрисоциальных границ. Это входило бы в противоречие с ее главным антиструктурным принципом — принципом однородности. А поэтому и христианство было ориентировано на постоянное расширение, до тех пор пока «Евангелие Царствия» не будет проповедано «по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Матф., 24:14). Отсутствие единой христианской «униформы» свидетельствовало о том, что при осознании себя особой социокультурной общностью христианское мироощущение было не изоляционистским, а, напротив, универсалистским. Оно как бы пульсировало между четким групповым самосознанием с присущим ему делением на «своих» и «чужих» и космополитическим пониманием собственной открытости. Паллий, обладая близкими христианству

[1] «Мы узнаем друг друга не по внешним признакам, как вы думаете, но по невинности и скромности», — ясно говорит Минуций Феликс (Oct., 31).

[2] *Буассье Г.* Указ. соч. С. 162.

знаковыми смыслами, но не являясь собственно «христианской одеждой», по-своему способствовал сглаживанию и этого противоречия. В целом же на протяжении II–III вв. он оставался для христиан чистым символом «невхождения», в то время как для киников это «невхождение» становится четким критерием отделения «своего», превратившись в символику принадлежности, хотя и особого, маргинального, рода.

Все рассмотренные знаковые смыслы паллия, безусловно, способствовали его «христианизации», обусловливая приятие плаща в христианской среде и став как бы основой его общехристианской семантики. Однако, если паллий, надетый простым христианином, все же оставался обычной одеждой, обладая лишь «внесознательно-ментальными» смыслами, то в случае с плащом апологета мы явно видим значительное повышение семиотического статуса этой одежды. И в этой связи существенно важным оказывается то, что в нечто достойное специального упоминания христианский паллий превращается, как правило, именно тогда, когда он выступает как τὸ σχῆμα τοῦ φιλόσοφου. Даже Тертуллиан, считавший, что между «Афинами» и «Иерусалимом», Академией и Церковью нет и не может быть ничего общего (De prescr., VII), в качестве одного из аргументов в защиту своей новой одежды выдвигает факт ношения паллия философами, которые именно в трактате «De pallio», пожалуй, единственный раз выступают у него не как «торговцы мудростью и красноречием» (De anima, III), а как истинные носители высокой нравственности и благодетели человечества.

Существенно важно и то, что подчеркнуто философский характер паллий имеет в изображениях на стенах христианских катакомб (христианский философ в паллии появляется здесь уже около середины II в.[1]), а также в сценах на христианских саркофагах доникейской эпохи. В обоих случаях плащ призван представить тот или иной персонаж именно в качестве философа, христианского мудреца, что подтверждается и характерной позой носителя плаща — известной нам по многим дохристианским философским изображениям позой учителя, ораторствующего в кругу учеников, и наличием непременного атрибута философа — книги. Как отмечает в своем фундаментальном труде «Христианские саркофаги доконстантиновского времени» Ф. Герке, даже образ самого Христа на полихромных фрагментах саркофагов конца II–III вв. «формируется по типу облика кинического философа»[2]. Еще более отчетливо «философичность» паллия проявляется на так называемых христианских «философских» саркофагах конца III–IV вв., которые обнаруживают удивительное сходство в композиции и иконографии с неоплатоническим типом саркофага[3].

---

[1] Об этом см.: *Wilpert J.* Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg, 1903 (Особенно характерны Taf. 29, 2; 39, 2; 40, 3 и др.)

[2] *Gerke F.* Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit. Berlin, 1940. S. 226; ср. 227, 232. Герке называет такой тип изображения Христа «kynischer Christus».

[3] Ibid. S. 248. Между тем, мнение Герке о непосредственном влиянии «неоплатонического» типа саркофага на облик

Философская сущность паллия с христианских саркофагов, на которую весьма однозначно указывает достаточно строгое соответствие изображений на них принятому канону изображения философских сцен, очевидна, несмотря на то, что, согласно Герке, христианский паллий был, в отличие от плаща киников, как правило, «нормальным», то есть надеваемым не на голое тело, а поверх другой одежды[1]. Без сомнения, именно «плащом философа» является и паллий, в который неизвестный христианский скульптор облачил автора знаменитых «Философумен» Ипполита Римского, чья статуя, относящаяся к концу III–первой половине IV вв., была найдена в 1551 г. в Остии, близ Рима.[2]

Все эти факты вынуждают нас обратиться к выявлению сути «философских смыслов» христианского паллия, а вместе с тем вернуться и к традиционному для «иустиноведов» спору о том, следует ли рассматривать плащ апологета как символ континуите-

---

саркофагов христианских выглядит, с нашей точки зрения, далеко не бесспорным.

[1] Ibid. S. 227. Киники и правда чаще носили паллий на голое тело (*Diog. Laert.* VI, 13; 31). Однако вряд ли нужно строго различать кинический и христианский паллий. Скорее всего, каких-то определенных «правил» ношения паллия не было ни у языческих философов, ни, тем более, у христиан.

[2] Об этой статуе см.: *Wendel C.* Versuch einer Deutung der Hippolit-Statue // ThStKr, № 18, 1937/38. S. 362–369; *Bonini G.* La statua di Sant' Ippolito del Museo Lateranense // Bolletino della Commissione Archeologica comunale in Roma, № 68, 1940. P. 109–128.

та между античной философией и христианством, или же в нем нужно видеть отражение уже сугубо христианского понимания термина «философия», а значит, в первую очередь, и символ «философичности» самого христианства — единственно истинной и достойной своего названия философии даже в глазах наиболее лояльных по отношению к античной культуре апологетов.

Если говорить об актуальной для II–III вв. семантике христианского «философского плаща», то есть о тех его знаковых смыслах, которые в данный период не просто транслировались отдельными индивидами или существовали в потенции, но и были реально воспринимаемы, имели своего адресата, то последнее из означенных толкований представляется, безусловно, более верным. Используя философскую атрибутику и сам термин «философия», христиане явно вкладывали в них свои, «неклассические» смыслы, которые, впрочем, были уже в достаточной мере подготовлены переменами в ментальности человека античности и метаморфозой самого понятия философии, происходившими в римско-эллинистическом мире на рубеже эпох. Еще киники пытались представить свою этическую философию, «философию дела» и «перечеканки ценностей», в качестве единственно верной и полезной, осмеивая «бесплодные мудрствования» как всей предшествующей, так и современной им интеллектуально-спекулятивной философской традиции. Средний платонизм и Стоя внесли в философию значительный религиозный момент. Христианам оставалось сделать лишь один шаг,

чтобы перенести кинические понятие «истинной философии» на свое нравственно-теологическое учение, которое, по их мнению, в наибольшей мере могло претендовать на звание истинной мудрости. Этот шаг был вскорости сделан, тем более, что слово «религия», прочно ассоциируясь к этому времени прежде всего с формальной и бездумной внешней обрядностью, далеко не во всем отвечало принципиально новому мироощущению христианства и, особенно, его образованной части. Тот факт, что на полихромных фрагментах христианских саркофагов II–III вв. философами, обладающими всеми внешними атрибутами данной профессии, включая и паллий, предстают Иоанн Креститель, апостолы и сам Христос, несомненно исключает возможность истолкования «философского плаща» как символа философской образованности и преемственности между античной философией и христианством в восприятии христианской массы. Абсолютно ясно, какую именно «философию» могли проповедовать эти малообразованные, но являющиеся в глазах христиан носителями подлинного знания «истинные философы». Не случайно в качестве фона в философских сценах на большинстве саркофагов, как правило, присутствуют райские кущи — символ того, что христиане в первую очередь подразумевали под «философией» в положительном для них смысле этого слова[1]. Знаковая сущность философской атрибутики остается неизменной и в более поздней христианской пластике. Так, на «философских» сарко-

[1] *Gerke F.* Op. cit. S. 227.

фагах образ христианского Философа выступает в неразрывном смысловом единстве с образами Пастыря и Молельщицы и в составе этой «троицы», проходящей единой темой через всю данную группу саркофагов, является олицетворением чисто христианских сотериологических мотивов. (Философ есть символ обладания божественной истиной, знания сути и результата спасения, Пастырь — пути к спасению и помощи в его достижении, Молящаяся — надежды и молитвы о спасении[1].) Весьма показательным в данном случае является и облачение в паллий также называющих себя «философами» первых монахов, которые таким образом хотели противопоставить себя языческим философам, и весьма преуспели в этом, так что сами выражения «философия», «философская жизнь», «философствовать» вскоре становятся для монашества вполне привычными termini technici, обозначающими монашеский образ жизни — «высшую философию», чуждую хитроумным силлогизмам и многословной философской риторике своей сестры-язычницы[2].

---

[1] Ibid. S. 248.

[2] Ср.: *Oppenheim Th.* Op. cit. S. 33. Конечно же, нельзя полностью отрицать связь христианской этики и аскезы с этикой и аскезой киников. Задолго до появления первых монастырей в паллий облачился обратившийся к монтанизму Тертуллиан, в чьем творчестве кинические мотивы занимают, пожалуй, наиболее значительное среди всех христианских писателей II–III вв. место. Если судить по описанию Евсевия (H. E. VI, 3, 9–12), классический образец кинической аскезы являл собой и образ жизни Оригена:

Все сказанное дает нам основания, рассуждая об общезначимой внутрихристианской «философской» семантике паллия, вести речь об отражении последним возникшей связи между *самим термином* «философия» и христианским учением, но никак не о символизировании им каких-либо сущностных или генетических связей между двумя указанными явлениями духовной культуры. Нет никаких серьезных оснований для того, чтобы наделять иными, отличными от общехристианских, реальными знаковыми смыслами и паллий христианских интеллектуалов II–III вв., паллий апологетов. Какими бы мотивами, надевая плащ, не руководствовались сами Иустин, Геракл или Ориген, христиане видели в нем только то, что могли и хотели увидеть в это время — символ «истинной философии», отражающий многими сво-

---

он спал на голой земле, не имел ни обуви, ни двух хитонов, упорно переносил холод и наготу, отказывался от вина и от всякой пищи, кроме жизненно необходимой, и т. д. Наиболее же знаковой в отношении некоторой общности между отдельными аспектами христианства и кинизма для первых трех веков, безусловно, оказывается фигура Перегрина-Протея, сначала — христианина, впоследствии — киника. Столь же символичен в данном плане и его трибон (*Lucian*. De mort. Per., 15). И все же, на наш взгляд, речь здесь должна идти не о генетической связи, а о некоей соревновательности двух систем, поскольку христианство, используя понятную всем киническую символику, стремилось не подражать киникам, а доказать, что именно в его рамках только и возможна истинно нравственная жизнь, высшим воплощением которой, с точки зрения язческого общества, и являлась φιλόσοφος βίος.

ими гранями «протохристианские» перемены в ментальности античного общества и тесно связанный с подробно разобранной нами «нефилософской» семантикой христианского паллия. Даже если допустить, что значение преемственности между античной философией и христианством, приписываемое плащу апологета большинством современных исследователей, и проникало в толщу христианского массового сознания, то, будучи во многом оппозиционно по отношению к его общехристианской знаковости, оно неминуемо должно было вызвать значительное отчуждение христианской интеллектуальной элиты от массы, однако в действительности этого не произошло. Вряд ли данный смысл паллия мог быть адекватно постигаем и в нехристианской среде. В глазах образованных язычников уже само исповедание христианства человеком, надевшим одежду философа, в значительной мере нейтрализовало присущие плащу интеллектуальные смыслы. Так, к примеру, если бы сограждане Тертуллиана хотя бы отчасти восприняли его как знак интеллектуально-философских претензий апологета, а не, напротив, как свидетельство интеллектуальной деградации, связанной с обращением к «безмерному уродливому суеверию»[1], его поступок, конечно же, не вызвал бы среди них столь бурного негодования. Простые же язычники в большинстве своем, как и христиане, философский аспект семантики паллия усматривали именно в олицетворении им этической проповеди, в данном случае

[1] Характеристика, данная христианству Плинием Младшим (*Plin.* Epist., X, 96).

неважно — кинической или христианской. В свете всего сказанного ясно, почему мы полагаем, что, несмотря на проходящую во II–III вв. интенсивную эллинизацию и интеллектуализацию христианства, паллий апологета не должен однозначно и прямолинейно рассматриваться исследователем прежде всего и исключительно как символ этого процесса. На наш взгляд, оценивая через призму семантики паллия состояние христианства и эпохи в целом, мы можем с уверенностью говорить о нем лишь как об общем символе прогрессирующей смены ценностных ориентаций античного общества, нашедшей свое наиболее отчетливое выражение именно в зарождении и становлении христианского мироощущения.

Другое дело, если речь, в русле преобладающего историографического интереса, идет не о выявлении связи семантики паллия с глубинными духовно-психологическими тенденциями эпохи и не о том, как плащ апологетов воспринимался их современниками, а о субъективно-личных смыслах, вкладываемых первыми христианскими философами в свое «философское одеяние»[1]. В этом случае, разумеется, определение плаща того или иного апологета как символа связи между античной философией и христиан-

[1] Хотя, на наш взгляд, такая постановка вопроса и оказывается не вполне корректной, ибо здесь мы вступаем на зыбкую почву чисто субъективных, практически недоказуемых предположений. Вместе с тем, она является и малоперспективной, поскольку результаты такого рода исследования вряд ли корректно будет использовать для каких-то более общих выводов.

ством вовсе не исключено. Вместе с тем, общехристианский мотив «истинной философии» если и не доминировал в понимании сути «философичности» плаща отдельными из раннехристианских мыслителей, то, без сомнения, играл немаловажную роль в его восприятии, поскольку все эти мыслители, адаптировав христианское мировоззрение, оказывались в рамках единой христианской семиосферы, испытывая ее значительное детерминирующее влияние, несмотря на то, что, как представители интеллектуальной элиты, они были гораздо меньше, чем простые люди, зависимы от господствующих в той или иной социальной среде поведенческих, ментальных или знаковых стереотипов. Ярким примером такого влияния является знаковый смысл, придаваемый паллию Тертуллианом, который практически не отличается от общехристианской семантики плаща, включая и философский ее аспект. Вряд ли кто-нибудь станет всерьез предполагать, что Тертуллиан, чье отношение к античной классической философии хорошо нам известно, надевая паллий, хотел подчеркнуть этим свою философскую образованность. Зато мы вполне можем согласиться с мнением Г. Буассье, считавшего, что, сменив одежду, знаменитый африканец хотел «отделиться от других строгим поведением»[1], предстать своего рода «монахом, появившимся раньше монашества»[2], и что плащ в данном случае есть прежде всего знак высокой христианской

[1] *Буассье Г.* Указ. соч. С. 163.

[2] Там же. С. 164–165.

нравственности или даже аскезы, но — обязательно нужно добавить — аскезы не просто как скрупулезного выполнения предписания христианской этики, а как результата приобщения к божественной мудрости, аскезы, связанной с постоянным размышлением о природе Божества. Налицо все то же отражение в паллии христианского понимания сути «истинной философии», недаром сам Тертуллиан призывает паллий «радоваться и ликовать», поскольку он достиг «лучшей философии» именно с тех пор, как стал одеянием христианина (De pal., VI, 2). По нашему мнению, несмотря на склонность к рационалистической аргументации и куда большую, чем у Тертуллиана, терпимость по отношению к языческой культуре Иустина, весьма сомнительно, что и он хотел выразить в плаще свою приверженность к греческой философии. Как мы убедились ранее, единственный весомый довод в поддержку этого мнения — тезис о «несменяемости» философской одежды, которую Иустин, якобы, носил и до принятия христианства — на поверку оказывается недоказуемым. Наличие же в его теологии эллинистических элементов также не является здесь серьезным аргументом, так как нет никаких оснований полагать, что именно их он хотел подчеркнуть, используя философскую атрибутику, ибо даже само слово «философия» применяется Иустином, да и другими апологетами, как для обозначения языческих учений, так и в отношении христианства. Причем, не следует забывать, что именно последнее было для Иустина «единственной истинной и твердой философией» (Dial., 8, 1), а в таком

случае зачем ему понадобилось бы символически выражать свою принадлежность к философии нехристианской, то есть заведомо ложной, пусть и обладающей отдельными проблесками истинного знания? Этот вопрос остается непроясненным, даже если мы согласимся с предположением о том, что Иустин носил паллий и до своего обращения. В таком случае, продолжая видеть в плаще только знак языческой философской образованности, он скорее должен бы был отказаться от этой одежды. Гораздо логичнее будет предположить, что Иустин или в значительной мере пересмотрел свое отношение к символике паллия, или же что он, как и Тертуллиан, вообще надел «плащ философа», уже будучи христианином. При любом из этих вариантов паллий Иустина, как и паллий Тертуллиана, оказывается не символом его философского образования, а символом того, что именно в христианстве нашел он «истиннную философию», нашел то, что в наибольшей степени отвечало его пониманию сути философии, главное отличие которого от чисто античного заключалось в отождествлении последней уже не столько с самим *поиском*, сколько с *обладанием* истиной. В глазах Иустина, квинтэссенция философии, в первую очередь вычленяемая им и из античной философской традиции, состоит все в том же сочетании этики[1] и богопознания, теологических вопросов, которые ставились

[1] Не случайно нравственность и поведение того или иного из древних философов является у Иустина и других апологетов немаловажным критерием истинности самого его учения. И в самом деле, разве может, с христианской точки

лучшими из философов и раньше, но свое настоящее разрешение находят только в христианстве[1]. Основополагающие же для греческой философии вопросы онтологии и гносеологии становятся важны для него лишь постольку, поскольку они оказываются втянуты в орбиту теоцентричности. Вероятно, следует с большей внимательностью отнестись к мнению Н. Хильдаля, который доказывает, что философско-эллинистические моменты в богословии Иустина не есть плод некоего сущностного эклектизма, а есть лишь плод сознательного изъяснения Иустином своего, на самом деле девственного, как у пророков, христианства в привычной для эллинов форме, без какого-либо глубокого внутреннего взаимопроникновения. Паллий Иустина и Тертуллиана, рассматриваемый и с точки зрения индивидуальных смыслов и мотивов, не становится показателем возрастающего влияния на христианство языческой философско-спекулятивной мысли, ибо мы явственно видим, что в случае с этими двумя апологетами универсалистские и этические его смыслы, адаптированные христианским мировосприятием, играли в формировании знаковой «философичности» плаща не меньшую, а может, и гораздо большую роль, чем непосредственное до-

---

зрения, человек, постигший суть вещей и смысл мироздания, быть корыстолюбцем, развратником или обжорой?

[1] «Не о Боге ли всегда говорят философы, и не имеют ли все их рассуждения своим предметом Его единство и промысел? Не является ли истинной задачей философии исследование природы Божества?» — риторически вопрошает Иустин устами Трифона (Dial., 1, 3).

христианское значение его как символа принадлежности к профессии философа. Такая расшифровка смыслов, вкладываемых в свой паллий Иустином и Тертуллианом, подразумевающая принципиально общую основу их понимания философии, заставляет нас более осторожно отнестись к общепринятому в работах по патрологии и раннехристианской философии выделению в апологетике двух *противопоставляемых* друг другу основных направлений, одно из которых, связываемое с именами Иустина, Афинагора, Климента Александрийского, Оригена, традиционно рассматривается как путь на «сознательную ассимиляцию... элементов языческой философской культуры»[1], а другое, — во главе с Татианом и Тертуллианом, — как радикальный фидеизм, проводящий курс на защиту «чистоты» христианства и на «резкое отрицание самого духа "философичности"»[2]. Не следует ли, по крайней мере в отношении неалександрийцев, отказаться от мысли, что различный тон

[1] *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (Латинская патристика.) М., 1979. С. 61.

[2] Такими словами характеризует позицию Тертуллиана А. А. Столяров (Тертуллиан. Эпоха. Жизнь. Учение // Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 24). Г. Г. Майоров же в указанной выше монографии демонстрирует следование принципу выделения по данному критерию в доникейской патристике «двух течений» уже при самой организации материала, разбивая апологетов на «контрастные» пары противополагаемых персонажей. (Таковы главы: Иустин и Татиан; Афинагор и Феофил; Минуций и Тертуллиан; Арнобий и Лактанций; Иероним и Амвросий.)

высказываний приверженцев «двух направлений» о философии обусловлен сущностными расхождениями в подходах, и ограничиться традиционным для литературы прошлого века указанием на различия в их характере и темпераменте, прибавив лишь мысль о вероятном различии апологетов во взглядах на выбор эффективных средств пропаганды и полемики[1]? И уж во всяком случае, безусловно, по нашему мнению, нужно, с одной стороны, понизить общепринятую оценку степени языческой «философичности» Иустина, а с другой стороны, несколько повысить таковую оценку в отношении Тертуллиана. Тот почет, которым, как подчеркивал еще Г. Буассье[2], окружена в трактате «De pallio» философия, подтверждает, что Тертуллиан, в тех случаях, когда он не вступает в конкретную полемику и когда философия поворачивается у него своей «прохристианской», не расходящейся с христианским мировоззрением стороной, в своих суждениях о ней практически не отличается от Иустина. Другое дело, что, в отличие от Иустина, в работах Тертуллиана подобные места встречаются крайне редко.

Итак, в целом, паллий является здесь не четко осознаваемым символом связи между языческой философией и христианством, а лишь семиотической точ-

[1] Если Тертуллиан явно считал, что бóльших результатов можно достигнуть зажигательностью, страстным напором и ошеломляющими парадоксами, то Иустин в большинстве случаев предпочитает использовать для убеждения спокойную и уверенную рассудительность.

[2] *Буассье Г.* Указ. соч. С. 170.

кой соприкосновения между языческим и христианским пониманием философии; в значительной мере случайным, как наиболее отчетливо это видно на примере Тертуллиана, «местом встречи» на знаковом уровне нового христианского способа мышления с греко-римским рационализмом и интеллектуализмом. Но, конечно, уже одним этим плащ, наряду с другими факторами, подготавливал почву для их дальнейшего сближения и синтеза. И в этом аспекте мы не будем полностью отвергать тему философской образованности и пресловутого континуитета в семантике «философского плаща» апологета. Не актуализируясь в сознании Иустина, Тертуллиана, а, тем более, в массовом христианском сознании II–III вв., но будучи заложена в «дохристианской» семантике паллия, эта тема в латентном виде, на уровне знаковых обертонов, которые обладали, скорее, не реальной, а потенциальной адресностью, сохранялась и в плаще любого из раннехристианских философов, даже если сознательно им не транслировалась. Отмечая объективно наиболее важное качество этих скрытых смыслов, смыслов «третьего эшелона», мы, в духе М. М. Бахтина, охарактеризовали бы их прежде всего как отчетливо «диалогические или полемические обертоны» паллия-знака, поскольку, будучи задействованы, они подразумевали не только передачу информации, но и включение механизма обратной связи. Как мы уже говорили, паллий находился на самой периферии христианской семиосферы. Именно здесь, в «приграничной» области, в зоне «культурного билингвизма» и интенсивных семиотических контактов, активно создавались предпосылки

для подлинно диалоговой ситуации, без наличия которой даже сознательное стремление сторон к диалогу вряд ли могло быть реализовано[1]. И паллий апологета, своими актуализированными знаковыми смыслами обращенный внутрь христианской семиосферы, а потенциальными — во внешнее, «языческое» знаковое пространство, без сомнения, способствовал этому процессу, объективно, то есть и вне связи с намерениями и мотивами апологетов, участвуя в выработке общего языка между двумя культурами. Для «внешних» интеллектуалов он, с одной стороны, являлся как бы призывающим к первому контакту обозначением «своего» (вспомним, что именно философский плащ послужил поводом для обращения к Иустину иудея Трифона), а с другой стороны, когда христианская принадлежность обладателя паллия исключала его из числа «своих», он вполне мог послужить дополнительным стимулом-«раздражителем» для критики христианских догматов или дискуссии по поводу их разумности.

Говорить о поднятии рассмотренных латентных смыслов христианского паллия на сознательный уровень внутри самой христианской среды мы с уверенностью можем, скорее всего, только в отношении александрийцев — Геракла и Оригена. Здесь ситуация и в самом деле коренным образом отличалась от ситуации с плащами Иустина или Тертуллиана. Последние, получив классическое (хотя и весьма сред-

[1] О специфике периферийных семиотических образований см.: *Лотман Ю. М.* О семиосфере... С. 16–20.

нее) философско-риторическое образование, переходят *от* языческой философии к христианству, только в нем найдя ответы на все мучившие их вопросы. Геракл же, как мы видели выше, а тем более воспитанный в семье христианина Ориген обратились к изучению философского наследия, напротив, *уже* являясь христианами, и надели плащ определенно в знак своих занятий именно языческой философией. И если Иустин и Тертуллиан видели в христианстве «единственно истинную и твердую философию», что на сознательном уровне как раз и могло обозначать не преемственность, а, скорее, разрыв, полную смену всех интеллектуально-мыслительных ориентиров, то александрийцы уже в самой языческой философии находят нечто близкое, с их точки зрения, «истинному христианству», и здесь тема континуитета между греческой философией и христианством в семантике паллия, безусловно, является очевидной. Однако из этого факта не следует делать каких-либо масштабных обобщений. Распространение «частной» трактовки символики паллия одним апологетом на «частное» же понимание его кем-либо из других апологетов (пусть даже современника) в обход общехристианской семантики «плаща философа» является столь же неправомерным, как и экстраполяция его посленикейской знаковости на более ранний период. Да и сама ситуация в христианской среде Александрии, одного из важнейших научно-культурных центров эллинистически-римского мира, далеко не случайно ставшей местом начала «интеллектуализации» христианского паллия, вовсе не являлась

типичной для доникейского христианства в целом, представляя собой достаточно уникальное явление. Христианское богословие рождалось здесь не на пустом месте, а на почве весьма устойчивых, особенно в среде иудейской диаспоры, к которой, собственно и была изначально обращена христианская проповедь, теософско-философских традиций, заложенных еще в I в. Филоном Александрийским. Вместе с тем нужно сказать, что при всей рационалистичности александрийских богословов интеллект у них также никогда не возвышался над верой или нравственным началом, а потому, даже несмотря на произошедшую смену акцентов в понимании сути «философичности», общехристианская знаковость паллия, отвечавшая христианскому мироощущению и принципам христианской морали, вне зависимости от сознательной интерпретации «плаща философа» самим Гераклом или Оригеном должна была играть значительную роль в их отношении к нему.

В случае с паллием Геракла или Оригена наиболее интересным и сложным оказывается вопрос о том, *кому* мог быть адресован или, иначе говоря, на чье восприятие мог быть расчитан этот знак. Весьма сомнительно, что александрийцы обращали его исключительно к интеллектуалам-язычникам. Вряд ли они не понимали также того, что чисто языческая «философичность», вкладываемая ими в свой паллий, не могла найти ни адекватного отражения, ни отклика и в сердцах простых христиан. И уж совсем невероятным было бы предположение, что александрийцами отчетливо осознавалась реальная дифференциро-

ванность адресности символики паллия, то есть обращенность одних его смыслов христианам, а других — античным интеллектуалам. Остается одно, на наш взгляд, вполне очевидное и наиболее логичное решение: надевая паллий, они адресовали этот жест прежде всего *христианской или «оглашенной»* (т. е. уже почти готовой стать христианской) *интеллигенции*, сознательно или бессознательно расчитывая в первую очередь именно на ее понимание. А это означает, что образованные христиане уже во второй половине III в. начали «обзаводиться» отличной от общехристианской, «групповой» семиосферой, то есть реально ощущать себя «инакими» по отношению к остальным своим единоверцам. Если дело обстоит так, паллий Геракла и Оригена становится для нас подтверждением того, что в III в., по крайней мере в Александрии, христианская интеллектуальная элита уже реально консолидируется как *особый социальный слой* внутри христианства. Следует добавить, что паллий, сохраняющий имманентное противостояние своих «интеллектуальных»-языческих и чисто христианских смыслов, без сомнения, способствовал снятию на подсознательном уровне присущей, наверно, каждому христианскому мыслителю внутренней раздвоенности между принадлежностью к христианству и тягой к рациональному познанию мира, олицетворяя собой в данном случае символ извечного для христианского, фидеистически ориентированного, разума противоречия между интеллектом и верой.

С момента облачения в паллий александрийцев мы, таким образом, можем говорить об актуализации

и развитии обоих, неправомерно считающихся в современной историографии альтернативными, аспектов восприятия «философичности» плаща, которые все более отдаляются друг от друга вместе с тем, как все далее расходятся в понимании друг друга основная масса христиан и ее идеологи. В массовом сознании паллий все больше «охристианивается», так что постепенно тема принадлежности к «истинной философии» полностью трансформируется в символику принадлежности к монашеству — наивысшему пути собственно христианского миропознания, на котором паллий теряет всяческую связь с философией языческой[1]. В глазах же нового, посленикейского, поколения христианских интеллектуалов, получивших подлинно «высшее» классическое образование и по большей части уже сознательно, в проалександрийских традициях, ориентированных на конвергенцию с античной культурой, он, напротив, все более «философизируется», становясь символом наследования христианством всего лучшего, что несла в себе эта культура. Потребность в такого рода символах была тем более велика, что мнение о христианстве, в особенности о раннем, пусть и не как о «зловредном суеверии»(*Tac.* Ann., XV, 44), но как о наивной и бесхитростной религии простолюдинов (ср. *Orig.* Contr. Cels., I, 27) было еще достаточно широко распространено в римском обществе. Пример облачен-

[1] О паллии как о типичном одеянии монаха упоминают такие идеологи монашества, как Палладий Еленопольский, Исидор Пелузийский, Симеон Фессалоникийский и другие.

ного в философскую одежду христианского апологета, который, будучи широко образованным эрудитом и интеллектуалом[1], предпочитает языческой философии христианство, бесспорно являлся весьма важным аргументом в деле опровержения этого мнения. Не менее полезной подобная трактовка плаща апологета оказывалась для «конвергенционистски» настроенной части христианских интеллектуалов и при ведении ими никогда полностью не затухавшей внутрихристианской полемики с радикально настроенными христианскими идеологами, выступавшими против «омирщения» Церкви и «оязычивания» христианства, поскольку многие из доникейских «мыслителей в плаще» (прежде всего тот же Иустин) успели стать для подавляющего большинства верующих непререкаемыми авторитетами. И все же, несмотря на сознательное подчеркивание Евсевием, Иеронимом и другими христианскими интеллектуалами IV в. «языческой философичности» паллия-трибона, общехристианская его семантика, коренящаяся в уже практически сформировавшемся собственно христианском мироощущении, иногда проступает и у них. Так,

[1] Следует заметить, что при ближайшем рассмотрении высокие оценки, даваемые образованию, способностям, эрудиции и стилю апологетов их биографами, как правило, оказываются явным преувеличением, обусловленным все той же необходимостью представить христианство как разновидность серьезного и научно обоснованного теологического знания. (Подробнее об этом см. в другой нашей статье: *Довженко Ю. С.* История античного христианства в свете смены ведущих типов христианской элиты // Античный мир. СПб, 1998. С. 365–368.)

к примеру, Амвросий, комментируя в духе александрийской экзегетики слова из Нагорной проповеди (Матф., 5:40): «И кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (в оригинальном тексте Вульгаты: рубашка — tunica, верхняя одежда — pallium), разъясняет, что аллегорический смысл данного наказа Иисуса заключается в том, что, отдавая паллий, одеяние самого Христа и его апостолов, ты «передаешь знак своей философии и как бы облачаешь того, кто прежде был гол, в одежду своего знания» (PL, XV, 1929, BC). Что можно увидеть в этом высказывании, кроме пресловутого мотива «истинной философии»?

Итак, подлинным символом эллинизации и рационализации христианства философский плащ, носимый тем или иным из апологетов, становится, по нашему глубокому убеждению, лишь в IV в., когда данные процессы действительно оказываются необратимыми. Если же говорить о веке предшествующем, то таким символом можно считать, скорее всего, лишь паллий представителей александрийского богословия, которое, благодаря своим гораздо более глубоким и прочным, чем в христианстве любого иного региона, интеллектуально-философским традициям, несомненно находилось в авангарде указанных процессов. В целом же, в христианской среде II–III вв. человек, надевший паллий, как мы выяснили, должен был восприниматься в первую очередь как человек, чьи мировоззренческие установки и этические принципы были чрезвычайно близки аналогичным установкам и принципам любого христианина. Не

являлся в этом отношении исключением и паллий апологетов. Вместе с тем, в сочетании с характерным для последних пропедевтическим поведением и риторизированной защитой или проповедью христианского учения, плащ быстро становится также и неотъемлемой частью образа христианского духовного наставника, «истинного философа» (причем и простые христиане, и сами апологеты понимали под этой «философией» прежде всего не человеческую мудрость, связанную с эрудицией, интеллектом и образованностью, а мудрость божественных откровений), а «христианство» паллия «удревляется» сознанием верующих до наиболее авторитетных из таких наставников — апостолов и самого Христа.

И все же, отнюдь не данный вывод следует считать главным итогом нашей работы. Главное, на что мы хотели обратить внимание, — это то, сколь безболезненно и быстро, практически во всем многообразии своих смыслов знаковое поле дохристианского паллия, в том виде, в каком оно сложилось к I в., было адаптировано христианской семиосферой. Этот факт, а также сами рассмотренные нами тенденции развития семантики дохристианского паллия, позволяют увидеть в нем не столько символ эллинизации христианства, сколько символ движения по направлению к христианской мировоззренческой парадигме *самого античного общества*, отмечаемого на всех уровнях его социальной структуры; символ происходящей во всем эллинистически-римском мире на рубеже эпох глобальной смены ценностных ориентаций и формирования уже в это время своего рода «предхристианской ментальности». Именно эти масштабные

сдвиги в мировосприятии человека античности во многом подготовили и обусловили быстрые темпы эллинизации христианства, рассматриваемой здесь нами по-преимуществу в ее «встречном» качестве — как процесс расширения за счет внешнего материала самой христианской семиосферы, процесс интенсивного поглощения *самим христианством* окружающего культурного пространства, который, начавшись, парадоксальным образом, собственно уже до возникновения этой религии, лишь во второй половине III–начале IV вв. достигает фазы осознанного и планомерного освоения ею (не отдельными христианскими мыслителями, а христианством как основанной на принципиально новом мироощущении духовно-мировоззренческой целостностью) этих захваченных ранее культурных «территорий».

1998 г.

Содержание

Довженко Ю. С. Тертуллиан и его трактат-загадка «О плаще» 5
Quinti Septimi Florentis Tertulliani Liber De pallio 27
Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. Книга «О плаще» (Пер. *А. Я. Тыжова*) 63
Комментарии (*Ю. С. Довженко*) 85
Указатель личных имен и географических названий 116
Довженко Ю. С. К семантике плаща раннехристианского философа 121

Директор издательства:
О. Л. Абышко
Главный редактор:
И. А. Савкин

Художественный редактор:
Н. И. Пашковская
Корректор:
Е. Г. Белоус
Редактор:
Л. А. Абышко
Оригинал-макет:
Ж. О. Григорьева

ИЛ № 064366 от 26. 12 1995 г.

Издательство «Алетейя»:
193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 13
Телефон издательства: (812) 567–2239
Факс: (812) 567–2253
E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 18.03.2000. Подписано в печать 21.08.2000.
Формат 70×100/$_{32}$. Объем 7 п.л. Тираж 1400 экз. Заказ № 3410
Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии
«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia